Div.

Jesu Stellung zu

Mt 5, 17-4

auf dem Hintergrunde des A

Inauguraldisse

zur Erlangung der theologi
der Hochwürdigen Katholisch-
der Universität Mü

Vorgelegt v

P. Bernhard Lanw

Hiltrup 193

Diw.

ıng zum Gesetz.

ıt 5, 17-48

e des AT und Spätjudentums.

ıraldissertation

theologischen Doktorwürde
tholisch-Theologischen Fakultät
rsität Münster i. W.

rgelegt von

d Lanwer M. S. C.

iltrup 1933

Referent:

Professor Dr. Max Meinertz

Korreferent:

Professor Dr. Wilhelm Engelkemper

Examen rigorosum:
3. Mai 1932



Mit Genehmigung der Hochwürdigen Theologischen Fakultät gelangt hier nur ein Teil der Dissertation zum Abdruck.

Inhaltsangabe.

Die vorliegende Dissertation bildet den letzten Teil (III. Abschnitt) einer größeren Untersuchung, die unter dem Titel: „Die Grundgedanken der Bergpredigt auf dem Hintergrunde des AT und Spätjudentums“ im Druck erscheint. In den beiden vorhergehenden Abschnitten wurde folgendes Ergebnis erarbeitet.

Die Makarismen und die Jüngerberufssprüche bilden mit den Sprüchen über das Gesetz und den Antithesen einen zusammenhängenden Gedankeninhalt. Solange nämlich das Gesetz in Geltung war, verhinderte es die intensive und extensive Universalität des Gottesreiches. Diese herzustellen, ist aber der religionsgeschichtliche Sinn der Makarismen und Jüngerberufssprüche.

I. Abschnitt. Die atl Religion, an sich universal, wurde durch den Bundesschluß am Sinai volksgebunden. Ausdruck dessen war das Gesetz. Das AT hat aber die universale Tiefe des Gottesreiches vorbereitet, negativ dadurch, daß es ein Abgleiten der atl Religion in eine Stammesreligion verhinderte, positiv dadurch, daß eine Neuordnung des Bundes verheißen wurde, in der die Beobachtung der religiös-sittlichen Pflichten, die schon immer den Vorzug vor den kultisch-zeremonialen Forderungen des Gesetzes hatten, als ausschlaggebend für die Zugehörigkeit zum Gottesreich hingestellt wurde. Das Aufhören des Gesetzes war damit gegeben.

Im Spätjudentum wird der Bund und das Gesetz als endgültiger Zustand angesehen, aus der volksgebundenen Religion des AT ist eine nationale Weltanschauung geworden.

Die Seligpreisungen als Eintrittsbedingungen für das Gottesreich wollen mit deutlicher Ablehnung des Judentums die im AT verheißene Neuordnung bringen. Sie stellen die universale Tiefe des Gottesreiches sicher, weil die Bedingungen, die sie fordern, von allen Menschen erfüllt, und daher alle Mitglieder des Gottesreiches werden können.

II. Abschnitt. Die atl Religion war durch den Bundesschluß auf Israel beschränkt. Die universale Weite des Gottesreiches wurde aber durch den Glauben an den universalen Gott begründet und zumal durch die Weissagungen vorbereitet.

Das Spätjudentum hat vom AT die universale Grundlage übernommen und daraus die Folgerungen gezogen (Diaspora), aber dennoch die Höhe des AT nicht eingehalten, weil es vom Gesetz nicht abgehen wollte und konnte, und darum im wesentlichen auf die Rasse beschränkt blieb.

Die Sprüche über die Aufgabe der Jünger ergänzen die Makarismen durch das Objekt, auf das die Aufgabe der Jünger hinzielt, dahin, daß nach ihnen das Gottesreich auch von universaler Weite ist, für die Menschen aller Zeiten und Zonen, katholisch. Wiederum also handelt es sich um Erfüllung des AT, aber Ablehnung des Spätjudentums.

III. Abschnitt. Das Gesetz.

1. Werke, die die Quellenbenutzung erleichtern.

Bacher, Wilh., Die Agada der Tannaïten, 2 Bde, Straßburg I, 2. Aufl. 1903. II 1890.
„ Die Agada der Amoräer, 3 Bde, Straßburg 1892.
Dalman, Gustav, Die Worte Jesu, 2. Aufl., Leipzig 1930.
„ Jesus Jeschua, Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuze, Leipzig 1922.
„ Ergänzungen und Verbesserungen zu Jesus Jeschua, Leipzig 1929.
Fiebig, Paul, Jesu Bergpredigt, Forschungen zur Religion und Literatur des A und NT, Neue Folge 20. Heft, Göttingen 1924.
Goldschmidt, Babylonischer Talmud, Berlin, (I) 1929 — (VII) 1933.
Riessler, Paul, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928.
Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München 1922—28.

2. Literatur.

Abrahams, Js, Studies in Pharisaism and the Gospels, Cambridge I 1917, II 1924.
„ Am Ha-arez, in: Montefiore, The Synoptic Gospels II.
Albertz, Martin, Die synoptischen Streitgespräche, Berlin 1921.
Anwander, Anton, Die Religionen der Menschheit, Freiburg 1927.
Arnold, W. R., The Relation of Primitive Christianity to Jewish Thought and Teaching, in: HthR 23 (1930).
Augustinus, De Sermone Domini in monte, Migne PL 34.
Barth, Fritz, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, 3. Aufl., Güterloh 1907.
Bartmann, Bern., Das Himmelreich und sein König, Paderborn 1904.
Batiffol, Pierre, L'Enseignement de Jésus, Paris 1905.
„ Le Judaisme de la dispersion tendait-il à devenir une Église? in: Rb XV (106).
Benz, Karl, Die Stellung Jesu zum atl Gesetz, Biblische Studien XIX 1, Freiburg 1914.
Bischoff, Erich, Jesus und die Rabbinen, in: Schriften des Institutum Judaicum in Berlin 33, Leipzig 1905.
Bloch, Jos., Sam., Israel und die Völker, Berlin 1922.

Bornhäuser, Karl, Die Bergpredigt, 2. Aufl., Gütersloh 1922.
Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums im ntl Zeitalter, 3. Aufl., Tübingen 1926.
Branscomb, Bennet H., Jesus and the Law of the Moses, New York 1930.
Büchler, Der galiläische Am ha-arec, Wien 1906.
Causse, A., Les Dispersés d'Israel, Études d'histoire et de philosophie religieuses 19, Paris 1929.
Charue, André, L'Incrédulité des Juifs dans le NT, Gembloux 1929.
Clemen, Karl, Die Religionen der Erde, München 1927.
Condamin, Alb., Le Livre de Jérémie, Paris 1920.
Dennefeld, Ludwig, Le Messianisme, Paris 1929.
—, Le Judaisme biblique, Paris 1925.
Dobschütz, Das Judentum der Zeit Jesu in neuer Beleuchtung, in: Theologische Studien und Kritiken 101 (1929) 122—136.
Döllinger J., Heidentum und Judentum, Regensburg 1857.
Duhm, Hans, Der Verkehr Gottes mit den Menschen im AT, Tübingen 1926.
Dürr, Lorenz, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilserwartung, Berlin 1925.
—, Wollen und Wirken der atl Propheten, Düsseldorf 1926.
Feine, Paul, Theologie des NT, 2. Aufl., Leipzig 1912.
Felder, Hil., Jesus Christus, 2. Aufl., Paderborn 1921.
Feldmann, Franz, Geschichte der Offenbarung des AT, Bonn 1930.
—, Israels Sitte, Religion und Kultur in der vormosaischen Zeit, Biblische Zeitfragen VIII 11, Münster 1917.
—, Laudate Dominum omnes gentes, Missionsgedanken in den Psalmen, Aachen 1919.
—, Die Bekehrung der Heiden im Buche Jesajas, Aachen 1919.
Felten, Josef, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2. und 3. Aufl., Regensburg 1925.
Frey, J. B., Le Judaisme à Rome, in: Biblica 12 (1931) 129—156.
Galling, K., Die israelitischen Erwählungstraditionen, in: Beihefte zur ZatW 48, Giessen 1927.
Gloege, Gerhard, Reich Gottes und Kirche im NT, Gütersloh 1929.
Goguel, Maurice, Jésus et la tradition religieuse de son peuple, in: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse 1927, 154—175; 219—244.
Grandmaison, Jésus Christ, Paris 1930.
Greßmann, Hugo, Der Messias, Göttingen 1929.
Harnack, Adolf v., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten, 4. Aufl., Leipzig 1923.
Hänel, Joh., Der Schriftbeweis Jesu, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 24, Gütersloh 1919.
Hehn, Joh., Nationalismus und Universalismus, Kollektivismus und Individualismus in der israelitischen Religion, in: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 2 (1925) 213—232.
—, Wege zum Monotheismus, Würzburg 1913.
Heigl, B., Religionsgeschichtliche Methode und Theologie, Biblische Zeitfragen XII 1—2, Münster 1926.

Heinisch Paul, Das Buch Ezechiel, Bonn 1923.

—, Die Idee der Heidenbekehrung im AT, Biblische Zeitfragen VIII 1—2, Münster 1916/17.

Heinrici, Georg, Die Bergpredigt, quellenkritisch und begriffsgeschichtlich untersucht, in: Beiträge zur Geschichte und Erklärung des AT, Leipzig 1900/05.

Herford, R. T., Judaism in the NT Period, London 1928.

Herzog, P. Patrizius, Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel, Atl Abhandlungen IX 2/3, Münster 1923.

Herkenrath, Joseph, Die Ethik Jesu in ihren Grundzügen, Abhandlungen aus Ethik und Moral, 5. Bd, Düsseldorf 1926.

Holzmeister, U., Was bedeutet der Talmud zur Erklärung des NT?, Theologisch-praktische Quartalschrift 83 (1930) 314—330.

Jackson-Lake, The Beginnings of Christianity I I, London 1920.

Jacob, B., Auge um Auge, Eine Untersuchung zum AT und NT, Berlin 1929.

Jacob, Leonh., Jesu Stellung zum mosaischen Gesetze, Göttingen 1893.

Jüdisches Lexikon, Berlin 1927 ff.

Junker, Hubert, Prophet und Seher in Israel, Trier 1927.

Karge, Paul, Babylonisches im NT, Bibl. Zeitfragen VI 9/10, Münster 1913.

Keulers, J., Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches, Biblische Studien XX 2/3, Freiburg 1922.

Kittel, Gerhard, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, Beiträge zur Wissenschaft vom A und NT, 3. Folge, 1. Heft, Stuttgart 1926.

—, Jesus und die Rabbinen, in: Biblische Zeit- und Streitfragen IX 7, Berlin-Lichterfelde 1914.

Klausner, Josef, Jesus von Nazareth, übers. Fischel, Walter, Berlin 1930.

—, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, Krakau 1903.

Klostermann, E., Das Matthäusevangelium, 2. Aufl., Tübingen 1927.

Köberle, Justus, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum, München 1905.

König, Eduard, Atl Theologie, Gütersloh 1912.

—, Geschichte der atl Religion, 2. Aufl., Gütersloh 1915.

—, Theologie des AT, Stuttgart 1922.

Krebs, Engelbert, Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums, Biblische Zeitfragen VI 4/5, Münster 1913.

Lagrange, J.-M., Évangile selon S. Matthieu, 2. Aufl., Paris 1923.

—, Épitre aux Galates, 2. Aufl., Paris 1926.

—, L'Évangile de Jésus Christ, Paris 1930.

—, Le Messianisme chez les Juifs, Paris 1909.

—, Le Judaisme avant Jésus-Christ, Paris 1931.

—, La morale des Évangiles, Paris 1931.

Leipoldt, Joh., War Jesus Jude?, in: NT und Religionsgeschichte, Leipzig-Erlangen 1923.

Maier, Friedrich, Das Matthäusevangelium, Berlin 1912.

Médebielle, P. A., L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament, Scripta Pontificii instituti biblici, Roma 1923.
Meinertz, Max, Jesus und die Heidenmission, 2. Aufl., Münster 1925.
— , Zur Ethik der Bergpredigt, in: Aus Ethik und Leben, Festschrift für Mausbach, v. Meinertz und Donders, Münster 1930.
— , Einleitung in das NT, 4. Aufl., Paderborn 1933.
Montefiore, C. G., The Old Testament and after, London 1923.
— , The originality of Jesus, in: Hibbert J. 28 (1929) 98 ff.
— , The Synoptic Gospels, 2. Aufl., London 1927.
Moore, G. F., Judaism in the first centuries of the christian era, The age of the Tannaim, 2 Bde, Cambridge 1927.
— , Am ha-areç and Haberim, in: Foakes Jackson and Kirsopp Lake, The Beginnings of Christianity, London 1920.
Mugler, Gottesdienst und Menschenadel, 3 Bde, Stuttgart 1928.
Nikel, Joh., Das AT und die Nächstenliebe, Biblische Zeitfragen, Münster 1913.
— , Das AT im Lichte der altorientalischen Forschungen, II. Moses und sein Werk, Bibl. Zeitfragen, Münster 1909.
Nötscher, Friedr., Altorientalischer und atl Auferstehungsglaube, Würzburg 1926.
— , Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten, Atl Abhandlungen VI 1, Münster 1915.
Oort, H., Evangelie en Talmud, Leiden 1881.
Paffrath, Th., Gott, Herr und Vater, Gnadenführung der biblischen Offenbarung, Kath. Lebenswerte 13. Bd, Paderborn 1929.
Peters, Norbert, Die Religion des AT, in: Esser-Mausbach, Religion, Christentum und Kirche, Kempten und München 1911.
Philippides, L. J., Die „goldene Regel" religionsgeschichtlich untersucht, Leipzig 1929.
Porter, F. C., Judaism in NT Times, in: Journal of Religion 8 (1928) 30 ff.
Preisker, E., Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahwe nach der Anschauung der israelitischen Quellenschriften, Beiheft zu ZatW, Gießen 1907.
Preisker, H., Die Ethik der Evangelien und die jüdische Apokalyptik, (Dissertation) Breslau 1915.
Proksch, O., AT und Judentum, 1921.
Rahlfs, Alfred, Ani und Anaw in den Psalmen, Göttingen 1891.
Reatz, August, Jesus Christus. Sein Leben, seine Lehre und sein Reich, Freiburg 1924.
Rosen, Georg, Juden u. Phönizier. Das antike Judentum als Missionsreligion und die Entstehung der jüdischen Diaspora, Tübingen 1929.
Sattler, Walter, Die Anawim im Zeitalter Jesu Christi, in: Festschrift für Jülicher, Tübingen 1927.
Schanz, P., Kommentar über das Evangelium des hl. Mt, Freiburg 1897.
Schell, Herm., Jahwe und Christus, Paderborn 1905.
Schenz, A., Die Bergpredigt in ihrer ursprünglichen Schönheit, Augsburg 1929.

Schlagenhaufen, Florian, Der geistige Charakter der jüdischen „Reichs" Erwartung, in: Zeitschrift für kath. Theologie 51 (1927) 370—393; 473—531.

Schlatter, Ad., Der Evangelist Matthäus, Stuttgart 1929.

Schürer, Emil, Geschichte des jüdischen Volkes, 4. Aufl., Leipzig 1909.

Sevenster, Gerh., Ethiek en Eschatologie in die synoptischen Evangelien, Leiden 1929.

Soiron, Thad., Die Logia Christi, Ntl Abhandlungen VI 4, Münster 1916.

Stade, Wilh., Biblische Theologie des AT.
1. Die Religion Israels u. die Entstehung des Judentums.
2. Bertholet, A., Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi, Tübingen 1905, 1911.

Stange, Karl, Zur Ethik der Bergpredigt, in: Zeitschrift für systematische Theologie 1924/25.

Steinmann, A., Die Bergpredigt, Paderborn 1926.

—, Die Bergpredigt, Kritische Bemerkungen zu einer neuen Auslegung, in: Braunsberger Vorlesungsverzeichnis für Sommer 1925, Braunsberg 1925.

Storr, Ruppert, Die Frömmigkeit im Alten Testament, M-Gladbach 1928.

Strack, H. L., Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Ausgaben, Leipzig 1910.

Szczygiel, Paul, Die Bergpredigt (Mt 5—7) nach ihrer strophischen Struktur, in: Pastor bonus 1921/22, 449—460; 508—517.

Tal, Julius, Jood en Joedendom, Rotterdam 1917.

Tal, T., Een bliek in Talmud en Evangelie, Amsterdam 1881.

Tillmann, Fritz, Jesus, der Menschensohn, Bibl. Zeitfragen I 11, Münster 1908.

—, Katholische Sittenlehre, Düsseldorf 1926.

—, Der Philipperbrief, 4. Aufl., Bonn 1931.

Touzard, J., L'âme juive aux temps des Perses, in: Revue biblique 1916—20, 1923 ff.

Tricot, A., Les Idées religieuses du monde juif au temps de Notre Seigneur, in: Revue apologétique Doctrine et Faits religieux 26 (1930) 257—270; 409—426.

Vacant, Dictionnaire de Théologie catholique, Paris 1909 ff.

Vigouroux, F., Dictionnaire de la Bible, Paris 1905—1912.

Vogels, Heinrich, Synoptische Studien zur Bergpredigt, in: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 1 (1924) 123—136.

Volz, Paul, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1903.

Wendland, Paul, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 2. u. 3. Aufl., Tübingen 1912.

Weiß, Karl, Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit, Ntl Abhandlungen XII 4/5, Münster 1927.

Windisch, Hans, Der Sinn der Bergpredigt, Leipzig 1929.

—, Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes, ZntW 27 (1928) 163 ff.

Zahn, Theodor, Evangelium des Mt, Leipzig 1910.
—, Grundriß der ntl Theologie, Leipzig 1928.
Ziegler, Jos., Die Liebe Gottes bei den Propheten, Atl Abhandlungen XI Münster 1930.

3. Zeitschriften.

Deutsche Literaturzeitung (= DLz) 1926.
Gnomon 1928.
Jeschurun 16 (1929).
Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (= MGWJ) 1927.
Neue kirchliche Zeitschrift (= NkZ) 35 (1924).
Orientalische Literatur-Ztg (= OrLz) 27 (1924); 32 (1929).
Ost und West, Illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum 22/23 (1923).
Revue biblique (= Rb) XVII (1908).
Revue des Études Juives (= REj) 88 (1929); 92 (1932, 1).
Revue Phil 1927; 1928.
Harvard Theological Review (= HthR) XIV (1921); XV (1922); XVII (1924); XXII (1929).
Theologische Blätter (= ThBl) 2 (1923).
Theologisches Literatur-Blatt (= ThLbl) 44 (1923).
Theologische Literatur Zeitung (= ThLz) 1927.
Theologische Revue (= ThRv) 26 (1927); 28 (1929); 30 (1931).
Theologische Studien und Kritiken (= StKr) 91 (1918); 92 (1919).
Zeitschrift für atl Wissenschaft (= ZatW) 10 (1890).
Zeitschrift für ntl Wissenschaft (= ZntW) 13 (1912); 27 (1928).
Zeitschrift für Theologie und Kirche 10 (1929).
Zwischen den Zeiten 1926.
Wissenschaft und Glaube 25 (1928/29).

I. KAPITEL

Die ewige Dauer und Gültigkeit des Gesetzes.

Wenn dem Gottesreiche nach den Vorstellungen des Spätjudentums die universale Tiefe und Weite fehlt, dann ist auf die Überschätzung der Tora als den letzten Grund dafür hinzuweisen. Dem Judentum mangelt nicht das ernste Streben nach sittlicher Lebensvollendung. Es konnte sie aber niemals erreichen, weil das Gesetz hindernd davorstand. Am Judentum müssen wir ebenso den gewaltigen Drang in die Weite bewundern, weltweit und universal im eigentlichen Sinne konnte es aber wiederum deshalb nicht werden, solange es nicht auf die Anerkennung der Tora in ihrem ganzen Umfange verzichtete.

Die Frage nach dem Gesetz drängte also nach einer Antwort. Indirekt war sie eigentlich schon von Jesus in den Seligpreisungen und Jüngerberufssprüchen gegeben, aber die Wichtigkeit des Gegenstandes verlangte eine klare und unzweideutige Auseinandersetzung mit ihm. So gesehen, erhält die äußere Folge der Spruchgruppen in der Bergpredigt ihre innere Begründung.

Jesus gibt seiner Stellung zur Tora in doppelter Hinsicht Ausdruck. Dabei nimmt er u. E. auch hier wieder auf die laufenden zeitgenössischen Ideen Rücksicht. Aus der Menge der Zeugnisse aus früher Zeit müssen wir schließen, daß die Lehre von der Dauer der Tora mit zu den Hauptthemen des Lehrunterrichtes in den Schulen der Zeit Jesu gehörte. Jesus geht auf diese Lehre ein, legt aber dann doch das Hauptgewicht auf die innere Gültigkeit der Tora und nimmt dies zum Anlaß, das Wesen der neuen Gerechtigkeit darzulegen und an dem Gegensatz zur alten zu erklären.

§ 1. Die Lehre des AT.

Die Grundlage des Bundesverhältnisses zwischen Gott und Israel war das Gesetz. Somit versteht es sich von selbst, daß dem Gesetz in den atl Büchern die entsprechende Wichtigkeit

beigemessen wurde. Man erkennt dies schon daraus, daß ein großer Teil der pentateuchischen Schriften mit allgemeinen und besonderen Bestimmungen und Verordnungen Gottes gefüllt ist, die das religiöse, sittliche, rechtliche, soziale und kultische Leben des Volkes umspannen und bis in die intimsten Beziehungen regeln.

Nach Gn 17,7: „Und ich errichte zwischen mir und dir mein Bündnis und zwischen deinem Stamm nach dir als einen ewigen Bund für alle Geschlechter, daß ich dir Schutzgott sei und deinem Stamm nach dir", soll das Bündnis ein ewiges sein; doch, da v. 9 hinzugefügt wird: „Du selber halte meinen Bund, du und dein Stamm nach dir in allen Geschlechtern", so erhellt, daß dieses Verhältnis nicht absolut, sondern bedingt ewig ist. So lange Israel treu zu seinen Pflichten steht, wird auch Gott ihm Schutzgott bleiben.[1] In etwa entspricht die Ewigkeit des Gesetzes der Ewigkeit des Bundes.

In den Gesetzbüchern selbst wird zwar nicht dem Gesetz als solchem, dem ganzen Gesetz, ewige Dauer und Gültigkeit zugeschrieben, aber unzählige Male einzelnen Bestimmungen. So sind, um nur einige zu nennen, die Passahfeier (Ex 12,14); die brennende Lampe im Bundeszelt (Ex 27,21); die priesterliche Kleidung (Ex 28,43); der den Priestern zufallende Teil des Opfers (Ex 29, 28); Sabbat (Ex 31,16); die Vorschrift über das Dankopfer (Lv 3, 17); verschiedene Opfervorschriften (Lv 6,11.15); Versöhnungstag (Lv 16,29.34); Erstlingsopfer (Lv 23,14); einige Vorschriften für Priester und Leviten (Nm 18,19); die Bestimmungen über Rein und Unrein (Nm 19,10); die Wallfahrt nach Jerusalem (Tob 1,6) usw. als ewige Satzungen gekennzeichnet.

In den späteren Büchern des alten Testamentes wird einige Male dem Gesetz schlechthin immerwährende Dauer zugeschrieben. So heißt es Bar 4,1: „Das Gesetz, das da in Ewigkeit besteht." Weish 18,4 spricht von einem „unvergänglichen Gesetzeslicht." Nach Sir 24,23 soll vom Gesetz gelten: „Ich höre bis in Ewigkeit nicht auf" (Sir 24,9). Doch sind nicht alle angeführten Stellen klar.[2]

Es ist nun zunächst auffällig, daß in den Gesetzesbüchern, wo doch allen möglichen Vorschriften eine ewige Gültigkeit beigelegt wird, gerade bei den 10 Geboten, die Gott am Sinai gab, davon nichts gesagt wird. Wenn etwas im AT, dann waren zum mindesten diese Gebote nach Gottes Absicht ewig. Ferner macht König auf die Mehrdeutigkeit des Ausdruckes olam aufmerksam.[3] So ist z. B. nicht daran zu zweifeln, daß die Verfügung: „Er soll für immer Sklave sein" (Ex 21,6), nur für die Lebensdauer des Sklaven gilt. Ebenso kann es sich, wenn Anna von Samuel sagt, er solle für immer in Silo bleiben, nur um einen begrenzten Zeitraum handeln.[4]

Doch würden diese Beobachtungen allein kaum genügen, das

Prädikat „ewig“, das dem Gesetze und einzelnen Teilen desselben beigelegt wird, anders als wörtlich zu nehmen. Es kommt aber hinzu, daß bei den Propheten mit aller Deutlichkeit eine Neuordnung des Bundesverhältnisses und damit auch des Gesetzes verheißen wird. Wir brauchen hier nicht zu wiederholen, was oben im einzelnen bewiesen wurde.[5]

Danach ergibt sich im Gesamtüberblick für die Lehre des alten Testamentes über die Gültigkeit des Gesetzes, daß diese bei fortschreitender Offenbarung als zeitlich und inhaltlich begrenzt erscheint.

Die Lehre des Spätjudentums über die Dauer des Gesetzes weicht von dieser Feststellung ganz erheblich ab. Um die Unterschiede klar zu fassen, ist zunächst die Feststellung wichtig, welchen Inhalt das Spätjudentum dem Begriff des Gesetzes (Tora) unterlegte. Erst danach kann seine Meinung über die Dauer der Tora richtig abgewertet werden.

§ 2. Die Lehre des Spätjudentums.

a) Der Begriff der Tora.

Das Judentum besaß in der Tora die Norm, die sein gesamtes völkisches Leben ordnete und umgrenzte. Auch der einzelne fand in ihrer treuen Erfüllung und Befolgung den Weg, ein Leben nach dem Willen Gottes zu führen und damit in den Besitz jener Heilsgüter zu gelangen, die Gott dafür vorgesehen hatte.

Tora ist ein umfassender Begriff und wird zu Unrecht im Griechischen durch *nomos* und zu deutsch mit „Gesetz“ wiedergegeben. Bei *nomos* oder Gesetz denkt man an erster Linie an jene Sammlung von Vorschriften und Verordnungen, die Moses am Berge Sinai empfangen und seinem Volke hinterlassen hatte, und die uns im Deuteronomium und den anderen Gesetzesbüchern erhalten sind. Die Tora ist aber mehr als Gesetz, sie umfaßt nicht nur die Schriften, die das Spätjudentum als kanonisch betrachtete, wobei Kanon enger ist als der heutige Kanon des AT, sondern auch die mündliche Tradition. Dies geht aus folgenden Zeugnissen hervor, die aus vielen herausgenommen sind.

„Einmal kam ein Heide vor Schammi (um 30 v. Chr.) und sprach zu ihm: Wieviele Toroth habt ihr? Er antwortete ihm: Zwei: Die schriftliche und mündliche Tora.“ [6] — R. J^ehuda (um 150) bezeugt dieselbe Lehre, wenn er Ps 149, 6: „Ein zweischneidiges Schwert in ihrer Hand“, auf die zweifache Gestalt der Tora anwendet.[7]

Die mündliche Tora stand an Autorität der schriftlichen in nichts nach, sie beanspruchte, wenn nicht mehr, so zum mindesten den gleichen Gehorsam. Für ihr Ansehen im allgemeinen ist die in BM 59b Bar[8] überlieferte Erzählung über den Verlauf

eines Streites wegen einer Halakha sehr bezeichnend. Des näheren aber weisen wir auf die Anekdote hin, die R. Tarphon (um 100) von sich erzählt, und die daran anschließende G^e^mara pB^e^rakh 1, 3b, 47: Mischna: „R. Tarphon hat gesagt: Ich befand mich unterwegs und streckte mich (des Abends) nieder, um das Sch^e^ma nach den Worten der Schule Schammais (im Liegen) zu rezitieren, und ich brachte mich selbst damit in Gefahr vor den Räubern. Man antwortete ihm: Du hattest es verdient, dir selbst Strafe zuzuziehen, weil du die Worte der Schule Hillels übertreten hast (die das Liegen beim Rezitieren des abendlichen Sch^e^ma nicht für nötig hielt). Aus der G^e^mara dazu: (Die Genossen) haben im Namen des R. Jochanan (gest. 279) gesagt: Nahe verwandt sind die Worte der Schriftgelehrten (d. h. die mündliche Tora) den Worten der schriftlichen Tora und ebenso beliebt (wertvoll) wie die Worte der Tora s. HL 7, 10: „Dein Gaumen (= mündliche Tora) ist wie der beste Wein (= Wein der schriftlichen Tora) . . . R. Jischmael (gest. 135) hat gelehrt: die Worte der Tora enthalten Verbotenes und Erlaubtes, leichte und schwere Gebote: Aber die Worte der Schriftgelehrten sind alle schwer (wichtig).“ [9] — Darum ist auch verständlich, daß die Schriftgelehrten sagen konnten, einer, der ihrer Entscheidung folge, sei auch dann frei von Schuld und Strafe, wenn er infolgedessen ein Gebot der Tora, gleichviel welches, übertrete.[10]

Den Grund für die Gleichstellung der mündlichen Tora mit der schriftlichen Tora sehen wir aus Sanh 11, 3: „Strenger ist es bei den Worten der Schriftgelehrten (Sopherim) als bei den Worten der Tora. Wenn jemand sagt: ‚Um die Gebetsriemen (T^e^phillin) ist es nichts‘, um die Worte der Tora zu übertreten, so ist er straffrei; (sagt er aber) ‚Fünf Fächer (müssen sie haben)‘, um den Worten der Sopherim hinzuzufügen, so macht er sich schuldig.“ — Billerbeck erklärt den Sinn dieser Stelle dahin: „Die Worte wollen besagen: Die T^e^phillinsatzungen Ex 13, 9. 16; Dt 6, 8; 11, 18 sind so allgemein gehalten, daß sich jeder dabei denken kann, was er will; deshalb kann niemand wegen ihrer Übertretung strafbar gemacht werden. Ihren konkreten Gehalt empfangen jene Satzungen erst durch die Ausführungsbestimmungen, die die Sopherim über die Herstellung der T^e^phillin, über ihre Anlegung usw. erlassen haben. Erst die Auflehnung gegen diese Bestimmungen bedeutet eine Auflehnung gegen die Tora und macht daher straffällig.“ [11]

Durch die mündliche Tradition wurde demnach zunächst der eigentliche Sinn der schriftlichen Tora, soweit er dem Wortlaut nach unklar blieb, festgelegt. Darüber hinaus fiel ihr aber noch eine weitere wichtige Aufgabe zu, die sich aus den veränderten Zeitumständen ergab. Die schriftliche Tora vom Sinai als Gesetz für das Volk Israel war den Verhältnissen jener Zeit, in der sie gegeben wurde, angepaßt. Die neue Lage des Judentums in nach-

exilischer Zeit erforderte eine Angleichung der Verordnungen an diese. In manchen Fällen konnte dies durch eine Erklärung der bestehenden Bestimmungen erfolgen. Andere Verordnungen ließen sich aber nicht länger aufrecht erhalten. An ihrer Stelle mußte eine Neuregelung getroffen werden. So war die Tradition nicht nur authentische Erklärung der Schrift, sondern auch selbst Gesetz, weil durch sie das schriftliche Gesetz umgeändert und ergänzt wurde.

In der Praxis vollzog sich die Angleichung der schriftlichen Tora an die veränderten Verhältnisse leicht, aber in der Theorie warf sie eine schwere Frage auf, die Antwort erheischte, die Frage nach der Autorität.

Hierauf erteilt der Anfang der „Sprüche der Väter" folgende Antwort: „Moses empfing die Tora vom Sinai und überlieferte sie Josue, und Josue den Ältesten und diese den Propheten und diese den Männern der großen Synagoge." Später erfolgte, wie die „Pirke Aboth" weiter ausführen, die Lehrtradition durch die einzelnen Schulhäupter und ihre Schüler.[12] Diese Antwort enthält ein doppeltes Element. Einmal ist die Autorität der Tradition auf Moses zurückgeführt. Und zweitens ist sie als mosaisch hingestellt und damit genügend legitimiert.

Daraus ergeben sich einige wichtige Folgerungen. Zunächst findet die Gleichstellung der mündlichen und schriftlichen Tora ihre tiefste Begründung. Weiter ergibt sich, daß die mündliche Tradition nicht unbedingt einer Herleitung aus der schriftlichen Tradition bedarf. Wenn diese fehlte, sagte man: „Es ist eine Halakha von Mose her, vom Sinai."[13] — Ferner die Annahme, daß alle Bestimmungen, die die mündliche Tradition aufstellte, der schriftlichen Tora nichts Neues hinzufügen. Man vergleiche pPea 2,17a, 48: R. J^e^hoschua b. Levi (um 250) hat gesagt: „... Schrift, Mischnah, Talmud, ja, sogar, was ein scharfsinniger Schüler dereinst vor seinem Lehrer vortragen wird, ist bereits Mose auf dem Sinai (von Gott gesagt worden)."[14] Es handelt sich bei dieser Ansicht nicht um eine erst spät aufkommende Lehre, wie man aus der Zeit, die diesen Ausspruch überliefert, schließen möchte. Und ferner genügt nicht die Annahme, als sei die Tradition in der Offenbarung an Mose nur virtualiter enthalten gewesen. „Die ganze alte Synagoge (ist) durchaus nicht der Meinung gewesen, daß die Mischnah und G^e^mara am Sinai nur insoweit offenbart sei, als sie andeutungsweise oder keimartig in der schriftlichen Tora beschlossen liegen; vielmehr haben die jüdischen Gelehrten die Sache sehr buchstäblich dahin aufgefaßt, daß Mose der gesamte traditionelle Lehrstoff übermittelt worden sei, wie er später in der Mischnah festgesetzt und in der G^e^mara dialektisch durchgearbeitet worden ist."[15]

Bei dieser Einheitlichkeit der schriftlichen und mündlichen Tora kann es nach Lehre der Rabbinen auch keine Unstimmigkeit oder

gar einen Widerspruch geben. Wenn nun in Wirklichkeit verschiedene Anordnungen späterer Schriftgelehrter im Gegensatz zur schriftlichen Tora standen, wie zum Beispiel die Einführung des Prosbol durch Hillel oder die Abschaffung des Scheidewassers durch R. Jochanan, so war man bestrebt, diesen Gegensatz durch anderweitige Schriftstellen mit Hilfe einer sehr spitzfindigen Dialektik zu überbrücken. Mag ein solches Verfahren auch einer kritischen Prüfung nicht standhalten, dem jüdischen Volk an Haupt und Gliedern genügte sie, ein Beweis, wie groß das Ansehen der mündlichen Tora war.

Als Schlußstein dieser spätjüdischen Spekulation über das Verhältnis der mündlichen Überlieferung zum schriftlichen Gesetz ergibt sich, wie es schon oben hervortrat, daß jene gleich dieser als Ganzes von Gott an Moses am Berge Sinai mitgeteilt wurde. Neben dem schon vorhin erwähnten Ausspruch von R. J^{e}hoschua b. Levi[16] erklärt diese Ansicht deutlich Sanh 99a Bar: „Denn das Wort Jahwes hat er verachtet." Nu 15, 31. Das ist der, welcher sagt: „Die ganze Tora ist vom Himmel mit Ausnahme dieses Verses, den nicht Gott, sondern Mose aus seinem eigenen Munde gesagt hat, so gilt von ihm: ‚Das Wort Jahwes hat er verachtet!' Und auch, wenn er sagt: ‚Die ganze Tora ist vom Himmel mit Ausnahme dieser (oder jener) Forschung, dieser Schlußfolgerung aus dem Leichteren auf das Schwerere', dieses Analogieschlusses, so gilt von ihm: Das Wort Jahwes hat er verachtet."[17]

b) Die ewige Dauer und Gültigkeit der Tora.

Die ganze Tora, schriftliche und mündliche, stammt aus der Hand Gottes, war also bei Gott, bevor sie Moses übergeben wurde. An diesem Punkte haben die Rabbinen angesetzt und ihre Lehre von der Präexistenz und ewigen Dauer und Gültigkeit der Tora entwickelt. Es erwies sich dabei die Identifizierung von Tora und Weisheit, wozu man aus der Weisheitsliteratur des AT den Anstoß nahm, als ungemein befruchtend. Denn alle Eigenschaften, die dort der Weisheit zugeschrieben werden, übertrugen die Rabbinen unbedenklich auf die Tora: Präexistenz und ewige Gültigkeit sind davon in unserem Zusammenhange wichtig.

Man zählte die Tora zu den sieben Dingen, die vor der Welt erschaffen wurden.[18] Über die Art, wie diese Präexistenz aufzufassen ist, herrscht unter den Gelehrten keine Einmütigkeit. Lagrange denkt an eine ideale Existenz.[19] Dalman sagt: „Wenn man von solchen für den göttlichen Weltplan so wesentlichen Dingen wie Gesetz, Tempel, Paradies, Hölle zuweilen gesagt hat, daß sie vorweltlich seien, so ist dies weder ein ‚Assekuranzschein gegen die Verluste, welche die religiösen Besitztümer in

den herben Kämpfen gegen die feindlichen Elemente erleiden mochten,‘ noch hat das etwas zu tun mit dem Gedanken der göttlichen Allwissenheit, ‚welche die Geschichte hervorbringt und nicht von ihr überrascht wird.‘[21] Wer die Verhandlungen über diese Dinge im Midrasch kennt, weiß, daß nichts anderes dahintersteht als der nüchterne Gedanke, daß die für die Erreichung des Weltzweckes wichtigsten Dinge gleich am Anfange vorgesehen sein mußten. Durch eine sofort geschehende tatsächliche Herstellung derselben wurde dafür noch besser gesorgt als durch ein bloßes Planen derselben.“[22] Beide Anschauungen scheinen jedoch den Quellen nicht gerecht zu werden; denn in Gn R 1 (2b, 14) wird zwischen der Erschaffung und einer bloß gedanklichen Bildung unterschieden. „Sechs Dinge gingen der Erschaffung der Welt vorauf: einige von ihnen wurden (wirklich) erschaffen, und einige von ihnen stiegen in den Gedanken (Gottes) auf, um (dereinst) erschaffen zu werden. Die Tora und der Thron der Herrlichkeit wurden (wirklich) geschaffen. Die Tora woher? Weil es heißt: Jahwe hat mich geschaffen als den Anfang des Weges . . . Spr. 8, 22.“[23] Danach schrieb man also der Tora eine reale Präexistenz zu.[24]

In der Weiterentwicklung der Lehre von der Präexistenz der Tora liegt es, wenn man ihr solche Eigenschaften beilegt, nach denen sie ebenso wie die Weisheit als Hypostase erscheint. „Sie lag im Schoße Gottes und sprach mit den Engeln des Dienstes ein Lied.“[25] R. Eli‘ezer b. Jose Ha-gelili (um 150) sagte: „Sie war die Werkmeisterin, durch die die Welt geschaffen wurde.“[26] Diese Auffassung von der Tora erhält ihre Bestätigung aus den Apokryphen. So bemerkt Keulers von 4 Esra: „Wenn Esra (9 [7], 32) behauptet, daß die Frucht des Gesetzes nicht verloren gehe, ja nicht verloren gehen könne, weil sie von Gott stammt (lat. „Factus est fructus legis non periens; nec enim poterat, quoniam tuus erat“), so faßt er das Gesetz wahrscheinlich als eine von Ewigkeit aus Gottes Wesenheit hervorgegangene Hypostase. Weil das Gesetz von Gott stammt, hat es ja auch die göttliche Doxa (9 [7], 37).“[27]

Mit der Präexistenz und Göttlichkeit der Tora hängt ihre Unveränderlichkeit und ewige Dauer aufs engste zusammen, jene garantiert diese. Kaum eine Lehre des Spätjudentums ist so allgemein und gut bezeugt sowohl im rabbinischen wie im außerrabbinischen Schrifttum.

Bei den Apokryphen wird die ewige Dauer teils vom ganzen Gesetz, teils auch von einzelnen Satzungen ausgesprochen. So heißt es in der Apokalypse des Baruch 77, 15: „Und gehen wir (die Führer Israels) auch fort, bleibt dennoch das Gesetz bestehen.“[28] Damit stimmt Philo überein, wenn er in der Vita Mosis II § 14 sagt: „Seine (des Moses) Bestimmungen sind fest, unbeweglich, unerschüttert, wie mit Siegeln der Natur selbst

versiegelt, und blieben beständig von dem Tage, an welchem sie geschrieben sind, bis jetzt. Und Hoffnung ist vorhanden, daß sie auch in alle Zukunft unsterblich bleiben — solange Sonne und Mond, der ganze Himmel und die Welt stehen." Ähnlich spricht Josephus von einem unsterblichen Gesetz.[29] — Im Buch der Jubiläen wird das Verbot des Blutvergießens als ein Gesetz ohne Zeitgrenze hingestellt (6,14); das Gesetz der Beschneidung für immer (15,25); das Laubhüttenfest ist ein ewiges Fest (16,29); die Bestimmung des Zehnten ist ohne zeitliche Einschränkung (32,10; vgl. 33,16 f); die Passahfeier ist eine ewige Satzung (49, 8).[30]

Genau die gleiche Ansicht treffen wir bei den Rabbinen. Dabei ist vor allem bemerkenswert, daß die Ewigkeit der Tora in solche Ausdrücke eingekleidet ist, die sich mit Mt 5,18 berühren oder gar decken. Da ist vor allem auf die oft genannte Stelle pSanh 2,20c hinzuweisen: „R. Schim'on b. Jochai (um 150) hat gelehrt: Das Buch Dt stieg zur Höhe empor, warf sich vor Gott nieder und sprach: ‚Herr der Welt, du hast in deiner Tora geschrieben: Jedes Testament, von dem ein Teil ungültig geworden ist, ist ganz ungültig!' Und siehe, Salomo sucht ein Jod an mir zu vernichten. (Während es Dt 17,16 f vom König heißt: lo jarbeh er halte sich nicht viele Weiber usw., sagte Salomo: li 'arbeh ich werde mir viele halten.) Da antwortete Gott: Salomo und Tausend seinesgleichen werden vergehen, aber ein Wort von dir wird nicht vergehen in Ewigkeit." — In der Parallele Aggad B^eresch 75 § 2 (51a) heißt es abschließend: „Ein Jod von dir wird in Ewigkeit nicht vergehen;" in: Ex R 6 (72b): „Ein Strichelchen von dir (Häkchen am Jod) wird Salomo nicht beseitigen."[31]

Neben dieser allgemeinen Lehre von der ewigen Dauer der Tora interessiert es vor allem zu wissen, ob die Tora auch in der messianischen Zeit ihre völlige Gültigkeit behält. Billerbeck schreibt: „Wenn Jesus in der Bergpredigt sich anschickt, der bisherigen Auslegung der Tora seine eigene neue Auslegung entgegenzusetzen — vgl. „Ich aber sage euch" Mt 5, 22. 28. 32. 34. 39. 44. — so hat er damit recht eigentlich getan, was Israel von seinem Messias erwartete."[32]

Ohne den ersten Teil der Behauptung Billerbecks näher zu prüfen — das sei auf weiter unten verschoben — beschränken wir uns hier auf das, was das Judentum in bezug auf die Tora vom Messias erwartete.

Als grundlegend ist, wie auch Billerbeck betont,[33] zu beachten, daß an der vollen Gültigkeit der Tora auch für die messianische Zeit von den Rabbinen festgehalten wurde. Bei der Klarheit, mit der in diesem Punkte die Quellen sprechen, ist darüber keine Meinungsverschiedenheit mehr möglich.[34] Mögen auch einige Gelehrtenschüler gelegentlich die Überzeugung vertreten, daß einzelne Bestimmungen der Tora schon in der messianischen

Zeit ihrer verbindlichen Kraft verlustig gehen,[35] so wird dadurch das allgemeine Urteil nicht beeinflußt.

Damit ist aber eine ebenso notwendige wie wichtige Folge gegeben. Die Erwartung des Messias im Hinblick auf die Tora wird dahin eingeschränkt, daß seine Stellung zur Tora nur eine untergeordnete sein kann. Und so ist es in der Tat auch nach Ausweis der Quellen. Sie sehen im Messias einen Lehrer der Tora,[36] nicht wesentlich verschieden von einem Gelehrtenschüler. Midr Ps 21 § 4 (90a) heißt es: „Majestät und Herrlichkeit legst du auf ihn Ps 21, 6, die Majestät des Lehrers und die Herrlichkeit des Gelehrtenschülers."[37] Er wird auch darin einem Rabbi gleichen, daß er sich dem Studium der Tora widmet.[38] Um dieser seiner Beschäftigung mit der Tora willen werden ihm die Tröstungen (Ps 2, 7—9) zuteil.[39] — Er wird aber an Kenntnis der Tora die Rabbinen weit übertreffen. Das zeigt sich darin, daß er die Irrtümer früherer Auslegung berichtigen und, was bisher unverständlich war, erklären wird. Seine Exegese wird so erstaunlich sein, vor allem, weil er die „Gründe" der Tora bloßlegen kann, daß sie den Anschein einer neuen Tora erweckt, und der Ausspruch Midr Qoh 11, 8 (52a): „Die Tora, die ein Mensch in dieser Welt lernt, ist ein Nichts gegenüber der Tora des Messias", zurecht besteht.[40] — Eine souveräne Stellung zur Tora (gleich dem „Ich aber sage euch") hat die Synagoge dem Messias aber nicht zuzuschreiben gewagt, seine Tätigkeit wird sich vielmehr darauf beschränken, das „Gesagte" (vgl. das „Es wurde gesagt") zu erklären, verständlich zu machen und ihm allenthalben Geltung zu verschaffen.[41]

Die Lehre von der Unabänderlichkeit der Tora bei den Spätjuden bedarf einer Einschränkung, wenn sie den Quellen gerecht werden soll. Das geht aus pM^{e}g 1, 70d, 51 hervor. Da heißt es: „R. Jochanan (gest. 279) und R. Schim'on b. Laqisch (um 250). R. Jochanan hat gesagt: ‚Die Propheten und Hagiographen (N^{e}bi'im und K^{e}thubim) werden dereinst (in der messianischen Endvollendung) aufhören (ihre Gültigkeit verlieren); aber die fünf Bücher der Tora werden nicht aufhören.' Was ist der Schriftgrund? Vgl. Dt 5, 19: ‚Diese Worte redete Jahwe... mit lauter Stimme, und sie hört nicht auf' (so der Midr). R. Schim'on b. Laqisch hat gesagt: ‚Auch die Estherrolle und Halakoth (die einzelnen Satzungen des geltenden Rechtes) werden nicht aufhören.' Es heißt hier Dt 5, 19: ‚Mit lauter Stimme, und sie hört nicht auf,' und es heißt dort Esth 9, 28: ‚Und ihr Gedächtnis soll nicht aufhören aus ihrer Nachkommenschaft', und betreffs der Halakoth heißt es Sap 3, 6: ‚Ewige Halakoth hat er' (so der Midr)."[42]

Es wird nicht ganz klar, warum die Rabbinen die ewige Dauer auf das Gesetz — auch die Belegstellen aus dem außerrabbinischen Schrifttum zeigten dieselbe Tendenz[43] — beschränkt ha-

ben. Billerbeck meint, es könne dafür derselbe Grund maßgebend sein, dem auch die Propheten und Hagiographen ihre Entstehung verdanken, nämlich die Sünde der Menschen. Er stützt sich dabei auf eine zeitlich freilich späte Quelle. In N^ed 22b ist nämlich ein Ausspruch R. Ad(d)a's b. Chanina (aus dem 4. Jhrdt) überliefert mit folgendem Inhalt: „Wenn die Israeliten nicht gesündigt hätten, wären ihnen nur die fünf Bücher der Tora gegeben und das Buch Josua, weil dieses die Schätzung (Verteilung) des Landes Israel enthält."[44] Mit dem Wegfall der Sünde in der messianischen Zeit würde auch das wieder ungültig, was ihretwegen gegeben sei.[45]

Welcher Grund auch immer für den Wegfall der N^ebi'im und K^ethubim maßgebend gewesen sein mag, der Umstand, daß sie ihre Gültigkeit verlieren, das Gesetz dagegen bleibt, zeigt noch einmal dessen alles überragende Stellung im Spätjudentum. Die Rabbinen sahen das Gesetz als die allein notwendige und genügende Offenbarung Gottes an. Deshalb wurde gesagt: „48 Propheten und 7 Prophetinnen haben Israel geweissagt, und sie haben nichts vermindert oder vermehrt an dem, was in der Tora geschrieben steht, ausgenommen die Verlesung der Estherrolle (am Purimfest)."[46]

Wenn wir zusammenfassen, dann dürfte folgendes aus der Übersicht hervorgehen. So wie die Tora vor der Erschaffung der Welt wirklich bei Gott existierte, so wird sie in Ewigkeit ihrem vollen Umfange nach auch ihre Gültigkeit behalten. Dabei wird diese ewige Dauer auf das schriftliche und mündliche Gesetz beschränkt. Unter schriftlichem Gesetz versteht man jenes, das in den pentateuchischen Schriften niedergelegt ist, das mündliche ist jene Sammlung von Bestimmungen, die als Erklärung und Ergänzung zuerst von den Sopherim und später von den Rabbinen, die deren Tätigkeit fortsetzten, den Vorschriften des Pentateuch zugefügt wurden, kurz die Tradition.

Das Spätjudentum weicht damit ganz erheblich vom AT ab. Zunächst darin, daß hier eine ganze Gattung von Bestimmungen mit Ewigkeitswert neu hinzugekommen ist, von der im AT nichts bekannt ist. Dieser Unterschied ist nicht etwas Nebensächliches; denn erst durch Beobachtung der traditionellen Auslegung und Ausgestaltung des schriftlichen Gesetzes konnten die Forderungen dieses erfüllt werden. Darum die Bedeutung der Tradition, die, wenn auch nicht theoretisch, so doch praktisch jene des schriftlichen Gesetzes überragte. — Der Gedanke einer Neuordnung, der bei der klaren Sprache der Propheten eigentlich unmöglich übersehen werden konnte, hat im Spätjudentum keine Spur hinterlassen. Das ist nicht zufällig, sondern ursächlich darin begründet, daß die Offenbarung Gottes mit dem Inhalt der pentateuchischen Schriften als vollkommen und daher abgeschlossen

betrachtet, jegliche Ergänzung und Vertiefung der Offenbarung aber abgelehnt wurde. Darin glauben wir jedoch ein ganz schwaches Echo der prophetischen Weissagungen über eine Neuordnung des Bundes zu vernehmen, daß das Spätjudentum im Messias den Rabbi erwartete.

Ist nun Jesus der vom Spätjudentum erwartete Rabbi, oder ist er die Erfüllung der Zeiten, und ist durch ihn die verheißene Neuordnung da? Moore vertritt mit vielen anderen die erstere Ansicht, wenn er sagt: „The rabbinical doctrine could not be better expressed than in Matt. 5, 18."[47] Wir halten dafür, daß Jesus auch in seiner Stellung zum Gesetz nicht nur die einfache Erfüllung der atl Hoffnung, sondern darüber hinaus eine Erfüllung in vollkommenerer Weise ist, als jemals das AT ahnen konnte.

§ 3. Jesu Stellung zum Gesetz. Mt 5, 17 – 20 ff.

Die Stellung Jesu zum atl Gesetz ist nach den Makarismen und Jüngersprüchen, aufs ganze gesehen, klar und eindeutig. Im folgenden schickt Jesus sich an, sie auch positiv darzulegen und an sechs Fällen näher zu erläutern. Es ist sicher nur ein Bruchteil dessen, was Jesus in Wirklichkeit gesagt hat, und darauf mag es zum großen Teil beruhen, wenn die wenigen Sätze vor allem in ihrem Zusammenhange nicht so eindeutig sind, daß nur eine Auffassung über ihren Inhalt möglich wäre. Die verschiedensten Deutungen sind deshalb im Laufe der Zeit versucht worden.

Zwar beseitigt das Vorgehen der Kritiker, die je nachdem „V. 17, 18 (18 f) oder 17 und 19 streichen wollen",[48] jegliche Schwierigkeit, aber ein solches Verfahren entspricht nicht dem Quellenbefund und bedeutet andererseits den Verzicht auf eine Erklärung.[49] Ein Körnchen Wahrheit aber liegt ihm trotzdem zugrunde, insofern nämlich, daß man wohl annehmen darf, v. 18 und 19 seien durch Stichwortzusammenhang an diese Stelle gekommen.[50]

Ganz entschieden ist auch abzuweisen, was B. Jacob sagt: „Kann es überhaupt einen schreienderen Widerspruch geben als die feierliche Erklärung: ‚Wähnet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz und die Propheten aufzulösen! Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich, ich sage euch, eher werden Himmel und Erde vergehen' usw. — und noch in demselben Kapitel die ausdrückliche Aufhebung von Geboten der Thora? Man hat den Eindruck, als ob der Verfasser selbst vor der Kühnheit der Antithesen erschrecke und vor ihrem Mißverständnis warnen wolle. Entweder sind sie dann nicht sein Werk, oder er war durch die Überlieferung von einer antinomistischen Stellung Jesu, die er aber selbst nicht teilte, gebunden."[51] Ein solches Urteil entspringt einzig dem polemischen Standpunkt

des Vfs., bei dem es unmöglich ist, zu einem richtigen Verständnis des Evangeliums zu kommen.[52] Die Ausführungen Jacobs weisen indessen auf eine Schwierigkeit hin, die wir im Auge behalten wollen: „Wie ist die Versicherung Jesu, das Gesetz erfüllen zu wollen, und die Bejahung eines ewigen Bestandes des Gesetzes mit den Antithesen in Einklang zu bringen?"

Auch die konservativen Exegeten stimmen in der Deutung der Spruchgruppe nicht überein. Die Verschiedenheit beruht einmal auf der verschiedenen Deutung der Antithesen und zum anderen auf einer verschiedenen Auffassung des Zusammenhanges der Verse 5,17—20 untereinander. Sie gipfelt dann jeweils in der verschiedenen Erklärung dessen, was Jesus mit dem Wort „erfüllen" gemeint hat.

Steinmann, der sich darin eng an Zahn anschließt, geht von der Voraussetzung aus, daß sich die Antithesen nur gegen die rabbinische Auffassung vom Gesetz richten, die Verse 17—19 dagegen nur die Stellung Jesu zum AT umschreiben. Wenn Jesus darum sagt, er sei gekommen, das Gesetz zu erfüllen, so ist das gleichbedeutend damit, daß er „sich allen Forderungen, die im gesamten AT enthalten sind, unterwerfen will."[53] Denn nach Zahn wird „das gebietende Wort (erfüllt), indem die gebotene Handlung geschieht."[54] Vers 19 erklärt das „erfüllen" noch näher dahin, daß es auf das Tun ankommt. Darum ist nichts Widerspruchsvolles darin zu sehen, daß Jesus „von dem gesamten atl Gesetz einen Bestand bis ans Ende der Welt oder: bis alles geschieht" behauptet, zumal diese allgemeine Aussage durch das „bis alles geschieht" eine sinngemäße Einschränkung erhält. Damit soll nämlich ausgedrückt werden, daß die Verbindlichkeit einer Bestimmung dadurch hinfällig werden kann, daß sie ihren Zweck erreicht hat. Den Zeitpunkt, wann ein großer oder kleiner Teil des Gesetzes erfüllt und damit hinfällig geworden ist, hat Jesus nicht geoffenbart, „sondern es der von Gott gelenkten geschichtlichen Entwicklung überlassen, hierin die Jünger recht zu leiten."[55]

Wie man sieht, fügt sich bei dieser Erklärung schön Glied an Glied in innerer Geschlossenheit, so daß sie wohl Anspruch auf Beachtung erheben kann. Einer kritischen Prüfung kann sie trotzdem nicht standhalten, weil sie auf einer unhaltbaren Voraussetzung aufgebaut ist.

Von den nachfolgenden Antithesen richten sich zwei nur gegen das atl Gesetz,[56] weil nur dieses ohne jeglichen Zusatz zitiert ist, den man als rabbinische Auslegung deuten könnte (v. 28 ff u. 38). Und wenn Jesus in der dritten Antithese die Ehescheidung als ungültig erklärt, so ist damit ganz offenbar auch die mosaische Sanktionierung der praktisch geübten Ehescheidung getroffen. Steinmann gibt das im übrigen auch ausdrücklich zu: „Ja noch mehr, da seine (Jesu) Worte den zweifellosen Sinn haben,

eine Ehescheidung gibt es überhaupt nicht mehr . . ., so folgt, daß er sich in der Tat in bewußten Gegensatz zu einer von Moses gegebenen Erlaubnis stellt".[57] Es ist gewiß richtig, daß Jesus sein Gebot auf ein älteres Gesetz (Gn 1, 27; 2, 24) gründet, aber das kann doch nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß er sich dann eben nicht „allen Forderungen, die im gesamten AT enthalten sind, unterwerfen will", wie Steinmann behauptet.[58]

Ferner weist Hänel gegen diese Ansicht mit Recht darauf hin, daß der korrelate Gegensatz von „erfüllen=tun" nicht „aufheben", sondern „übertreten" wäre. „Das „Übertreten" ist wie das „Erfüllen" ein Handeln unter dem Gesetz, hingegen das „Aufheben" wie etwa das Verteidigen oder das Begründen, die als Korrelat entsprechen müßten, ein Handeln am Gesetz."[59] — Wenn sich dagegen Steinmann auf den Vers 19 beruft, so läßt er das „u. lehrt" außer Betracht. Im übrigen aber scheint dem Vers 19 für das Verständnis des Begriffes „erfüllen" nicht die Bedeutung zuzukommen, die St. ihm zuschreibt.[60] Viel wichtiger sind in dieser Hinsicht die Antithesen, und da sagt Dalman ganz richtig: „Als Beweis für seinen Ausspruch (v. 17) führt Jesus dann nicht aus, wie er handelt, sondern mit sechsfachem ‚ich sage euch' (v. 22. 28. 32. 34. 39. 44), wie er lehrt, daraus folgt, daß er bei mebattala und mekajjama an Aufhebung und Geltendmachung des Gesetzes durch Lehre denkt."[61]

Der sprachliche Einwand, den St. gegen die Bedeutung „erfüllen=vervollkommnen" anführt, ist nicht so schwerwiegend, daß er ernstlich Schwierigkeiten bereiten könnte. Ganz trefflich sagt Meinertz: „In den allermeisten Fällen wird „erfüllen" bei Mt von der Erfüllung der Weissagungen gebraucht. Wenn diese Bedeutung an unserer Stelle auch nicht unmittelbar möglich ist, so liegt sie doch in der gleichen Richtung des Verständnisses: durch seine Verwirklichung wird das in der Weissagung Vorausverkündete oder Angedeutete zum vollen Ausdruck gebracht, wie es auch Lk 22, 16 vom vorbildlichen Passa ausdrücklich gesagt ist."[62]

Darin aber haben St. und Zahn gewiß recht, daß sie in dem Ausdruck „erfüllen" eine stark konservative Note ausgedrückt finden, und ferner, daß die Antithesen sich auch gegen die Gesetzesauffassung der Rabbinen richten. Das zeigt schon der Vers 20, der als Vordersatz der Antithesen die Gerechtigkeit der Pharisäer als nicht genügend zum Eintritt in das Himmelreich erklärt. Das geht ebenso z. B. auch aus den Ausführungen über das Schwurverbot hervor, die ganz unzweideutig auf die Praxis der Rabbinen Bezug nehmen.[65]

Nach Benz[64] ist die Spruchgruppe (17—20) ein „wohlgegliedertes Ganzes, das in zwei scharf zu trennende Teile zerfällt, einen prinzipiellen (17. 18), und einen praktischen (19. 20). Der

Zweck ist, den organischen Zusammenhang des Alten und Neuen darzulegen und die Zuhörer vor schwärmerischer Neuerungssucht zu warnen."[65]

In der Deutung des Begriffes „erfüllen" von Vers 17 stimmt er mit Zahn und Steinmann überein. Der Sinn des Verses ist folgender: „Meine ethischen Lehren und Forderungen stehen nicht in Widerspruch mit denen des AT; es ist überhaupt nicht meine Aufgabe „aufzulösen" d. h. niederzureißen und Lügen zu strafen, was im Gesetz und den Propheten geschrieben steht — ich bin vielmehr gekommen zu „erfüllen". Dem Gesetz Genüge zu leisten; seine moralischen Forderungen zum Vollzug zu bringen in meinem eigenen Leben und durch mein Wirken in dem meiner Jünger, sodann seine messianischen Weissagungen zur historischen Tatsache zu machen: das ist mein Beruf."[66]

Vers 18 soll in seiner ersten Hälfte die Unvergänglichkeit des Gesetzes zum Ausdruck bringen. Der zweite Einschränkungssatz decke den positiven Wert auf, der dem mosaischen Gesetze auch im messianischen Reich zukommt. Er besteht darin, daß es zur Erreichung des sittlich-religiösen Hochstandes, „wie ihn Jesus in den folgenden Antithesen nach der ethischen Seite hin mit markanten Strichen vorgezeichnet hat", beitragen soll, obgleich es, wie die Antithesen auch zeigen, der Vervollkommnung bedarf. Von Verbindlichkeit des Gesetzes ist nicht die Rede.[67]

Die Verse 19 und 20 wollen folgendes besagen: „Die Gewissenhaftigkeit, welche sich bei einem Israeliten naturgemäß in der treuen Beobachtung des Gesetzes zeigt, ist die Grundlage für den Eintritt in das neue Gottesreich (v. 20) und ebenso der Gradmesser für die größere oder geringere Stellung, die man in demselben einnehmen wird (v. 19)". Der Zweck dieser Verse ist, „den Hörern der Bergpredigt für ihr Streben nach dem Gottesreich eine praktische Direktive zu geben. Solange das neue Gottesreich, die Kirche, noch nicht voll ausgebaut ist, bezw. die Lehre Jesu ihnen noch nicht in Fleisch und Blut übergegangen ist, sollen sie sich an das mosaische Gesetz halten und dasselbe auch im Kleinen beobachten; wer Gesetzeslehrer ist, soll auch dementsprechend lehren."[68]

Soweit Benz in der Erklärung des „erfüllen" mit Steinmann denselben Weg geht, treffen ihn dieselben Argumente, die vorher gegen Steinmann geltend gemacht wurden. Überdies zeichnen sich die Ausführungen von Benz nicht durch dieselbe Konsequenz aus; denn im Laufe seiner Erklärung gibt er das zu, was er vorher abweist, daß nämlich das Gesetz der Vervollkommnung bedarf.[69] Die Vervollkommnung, die Jesus in den Antithesen vornimmt, ist aber mehr als „dem Gesetz Genüge leisten; seine moralischen Forderungen zum Vollzug zu bringen."[70]

Die Erklärung, die Benz von Vers 18 gibt, scheint nicht Fleisch und nicht Fisch zu sein. Er sagt, zur Erreichung des sittlich-

religiösen Hochstandes der Menschheit solle das vervollkommnete Gesetz auch im messianischen Reiche beitragen, darin sei sein Wert zu sehen. Wie die Antithesen zeigen, ist das vervollkommnete Gesetz auch verbindlich. Die Antithesen haben wirklich den Sinn von Geboten, deren Beobachtung teils sogar zur Erreichung des ewigen Lebens notwendig ist (vgl. V. 26. 28 ff). Dann aber gelangen wir zwangsläufig zu folgender Auffassung des Verses: das zur Vollendung gelangte Gesetz besteht bis zum Ende der Welt und ist so lange verpflichtend, bis es seinen Zweck erreicht, erfüllt hat und darum in sich überflüssig geworden ist.[71]

Indes noch mehr Anlaß zum Widerspruch gibt die Auffassung der Verse 19 und 20. Um mit dem zu beginnen, worin Benz ihren Zweck sieht, so ist doch schwer glaubhaft, daß Jesus „die Hörer der Bergpredigt vor voreiligem und unerleuchtetem Bruch mit der atl Ordnung warnen will".[72] Denn, so fragen wir mit Recht, war das notwendig? Wie der Vers 17 zeigt, fand Jesus es notwendig, seine Verbundenheit mit dem AT zu betonen. Das setzt voraus, daß die Hörer der Bergpredigt zu allem anderen eher als dazu geneigt waren, mit dem Alten zu brechen. Und diese übertrieben konservative Haltung der engeren und weiteren Umgebung Jesu offenbart und bestätigt doch fast jede Seite des Evangeliums und der Apostelgeschichte. — Ferner identifiziert Benz das Himmelreich der V. 19 und 20 mit der Kirche. Man kann sich schlecht des Eindrucks erwehren, daß in dieser Annahme ein Anachronismus liegt; denn bis die ersten Verlautbarungen über die Kirche erfolgen, ist es doch noch weit. Man weiß auch nicht recht, was man sich unter „Kleinster und Größter in der Kirche" vorstellen soll. An eine äußere Stellung in der Kirche ist kaum zu denken, so kann damit nur der innere Wert des Menschen in den Augen Gottes gemeint sein, und dann münden wir in die Vorstellung ein, daß Jesus die Stellung im eschatologischen Himmelreich, die der einzelne sich im Laufe der irdischen Pilgerfahrt zubereitet, im Sinn hat. Lagrange macht zudem gegen die Identifizierung des Himmelreiches mit der Kirche, wobei Benz den Kritikern folgt, geltend, daß es sich bei den Seligpreisungen sowohl als bei der nachfolgenden Antithese (V. 22) um den endgültigen Zustand des Jenseits handle, darum auch in unserem Verse dieselbe Bedeutung anzunehmen sei.[73] Endlich scheint es uns fraglich, ob die Annahme zu Recht besteht, daß Jesus, nachdem er kurz zuvor in den Makarismen die alleingültigen Eintrittsbedingungen für das Himmelreich verkündet hat, deren Verbindlichkeit für die Zuhörer bis auf weiteres wieder suspendiert.

Aus den angeführten Gründen ist es nicht möglich, der Gesamtauffassung Benzs zuzustimmen. Dennoch hat auch sie eine wichtige Erkenntnis gebracht, daß nämlich die Spruchgruppe in zwei Teile zu zerlegen ist, freilich in anderer Weise als Benz

es tut. — Damit dürfte der Weg für das positive Verständnis der Spruchgruppe frei sein. Die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Auffassungen der Verse hat dazu nicht nur im allgemeinen, sondern auch im besonderen einige wichtige Momente beigesteuert.

So hat sie uns zunächst gezeigt, wo die Schwierigkeit liegt. Die Verse 18 und 19 in Verbindung mit Vers 17 weisen Jesus anscheinend einen Platz unter den Rabbinen zu, weil sie deren Meinung von der Unvergänglichkeit der Tora Ausdruck geben. Damit ist aber die schroffe Gegensätzlichkeit, wie sie aus Vers 20ff spricht, unvereinbar.

Sie hat aber auch gezeigt, wo die Lösung der Schwierigkeit zu suchen ist. Zahn und Steinmann wollen die Verse 17—19 nur auf das AT beziehen und 20ff als eine große Auseinandersetzung mit der Gesetzesgerechtigkeit der Rabbinen betrachten. Diese Auffassung ist aber abzulehnen, weil sie den Tatsachen nicht gerecht wird. Dann kann nur in den Versen 18—19 der Schlüssel zum Verständnis liegen. Auf sie weist auch mit aller Deutlichkeit der Umstand hin, daß diese Verse wohl nur durch Kompositionstätigkeit des Evangelisten an diese Stelle gekommen sind. Es war darum grundsätzlich richtig, wenn Benz versuchte, beiden Versen ihren den Zusammenhang „störenden“ Sinn zu nehmen. Wenn uns also sein Versuch als solcher nicht annehmbar erschien, so hat unsere Lösung, die wir nachstehend bieten, mit der seinen gleichen Ausgangspunkt. Da aber die Verse im Zusammenhang stehen, ist es nicht praktisch, sie gesondert zu behandeln.

Man nimmt an, daß der Einleitung mit „Glaubet nicht, daß ich . . .“ der stille oder offen erhobene Einwand, Jesus wolle das Gesetz aufheben, zu Grunde liege. Den Anlaß zu solchem Einwand sollen das Verhalten und die Reden Jesu vor der Bergpredigt gegeben haben. Solche Voraussetzung scheint nicht unbedingt notwendig. Nach Verkündigung der Seligpreisungen als neue Bedingungen zum Eintritt in das Himmelreich und den Jüngersprüchen, durch welche die Lösung des Gottesreiches vom jüdischen Volke vollendet wurde, war Jesus seinen Hörern eine Antwort auf die Frage, wie er sich zur Tora stelle, einfach schuldig.

Die Ausdrucksweise „Gesetz oder Propheten“ ist auffällig. Sooft Mt sonst diesen Ausdruck zur Bezeichnung des AT gebraucht (Mt 7,12; 11,13; 22,40), sagt er „Gesetz und Propheten“. Wenn wir uns daran erinnern, daß bei den Rabbinen nur der Tora im eigentlichen Sinne, nicht aber den N^{e}bi'im und K^{e}thubim Unvergänglichkeit zugesprochen wurde, und ferner daran, daß nach Meinung der Schriftgelehrten die Propheten im Vergleich zum Gesetz nichts Neues gebracht haben, andererseits aber bedenken, daß der Messias gerade mit den Gottesgesandten

des AB so vieles gemeinsam hatte, dann ist der Form „Gesetz oder Propheten" doch mehr als nur grammatikalische Bedeutung beizumessen. Nach allem, was wir bisher gesehen haben, müssen wir bei Jesus eine genaue Kenntnis der geltenden religiösen Ideen voraussetzen und daher annehmen, daß die Hervorhebung der Propheten eine Spitze gegen deren mindere Einschätzung bei den Rabbinen hat.

Durch den Ausdruck: „Glaubet nicht, daß ich gekommen bin", erhält die Stellungnahme Jesu zum Gesetz den Sinn einer messianischen Kundgebung.[74] Insofern das Judentum dem Messias eine Bedeutung für die Tora zuschrieb, erfüllen sich also seine Erwartungen in Jesus.[75]

Die eigentlich tragenden Glieder in dem Verse sind „erfüllen" und „auflösen". Wie diese beiden Begriffe auszulegen sind, wenn man dem engeren und weiteren Zusammenhange gerecht werden will, wurde schon gesagt. „Tun und ausführen"[76] sind nicht gleichbedeutend mit „erfüllen". Auch die eigenartige Auffassung, die Hänel in seiner schon genannten Schrift bietet, genügt nicht. Nach ihm ist der eigentliche Sinn „von Mt 5, 17 darin zu suchen, daß Jesus Gesetz und Propheten zur Vollendung bringen will, indem er einzelne Verordnungen aufhebt."[77] Hänel hat insofern recht, als durch die Erfüllung manches vom Gesetz abfällt. Aber das geschieht doch nur, weil vieles im AT unvollkommen ist und einer Vervollkommnung im Wege steht. Also ist diese Seite des Erfüllens weder das erste, noch das wichtigste, noch endlich dadurch der Inhalt des Begriffes „erfüllen" erschöpft. Aus den Antithesen erhellt, daß diese Art des Erfüllens auch nicht für alle Beispiele zutrifft. Jesus will gewiß nicht das Verbot des Tötens und des Ehebrechens aufheben. Und wenn er, wie beim Schwur und jus talionis, die bisher geltenden Grundsätze verwirft, so geschieht das nicht, ohne ein Neues und Besseres an deren Stelle zu setzen. Dieses letztere ist überhaupt allen sechs Antithesen gemeinsam und muß deshalb auch den wesentlichen Inhalt von „erfüllen" bilden. Darum ist die Auffassung Hänels einseitig.[78]

Wenn Jesus also sagt: „Glaubet nicht, ich sei gekommen, Gesetz oder Propheten aufzuheben. Nicht um sie aufzuheben, bin ich gekommen, sondern um sie zu erfüllen", dann wird nur jene Erklärung diesen Worten gerecht, die die starke Verbundenheit der neuen mit der alten Gerechtigkeit zum Ausdruck bringt, die aber zugleich die Gerechtigkeit, zu der Jesus seine Jünger heraufführen will, als eine wirkliche Vervollkommnung ansieht. Denn „erfüllen" heißt „zum vollen Ausdruck bringen, in seiner wahren Bedeutung herausstellen, und insofern vollenden".[79]

Vers 18 ist wegen der Einführung mit „denn wahrlich, ich sage ..." als eine Begründung der vorangegangenen Aussage Jesu

zu betrachten. Er sagt vom ganzen Gesetz einen äußeren Bestand aus, der in Parallele zur Dauer von Himmel und Erde steht. Wie man sieht, ist, streng genommen, von Verbindlichkeit des Gesetzes nicht die Rede (darin muß man Benz[80] recht geben), aber diese ist doch von der Unvergänglichkeit nicht zu trennen. Der zweite Einschränkungssatz kann nur den Sinn haben, den Zahn, Steinmann und auch Benz[81] ihm geben: das Gesetz dauert und ist so lange verbindlich, bis es seinen Zweck erfüllt hat.[82]

Ist das „Gesetz" von V. 18 mit dem „Gesetz" von V. 17 identisch? Für die Identifizierung spricht anscheinend der Umstand, daß bei gleichen Ausdrücken in zwei aufeinanderfolgenden Versen auch der gleiche Inhalt anzunehmen ist. Dagegen aber sprechen folgende wichtige Momente. Zunächst erinnern wir daran, daß die Verse 18—19 wohl durch Komposition des Mt an diese Stelle gekommen sind. Ferner sind sie nicht nur mit dem näheren Zusammenhang (V. 20 ff), sondern auch mit allem, was uns sonst aus dem Evangelium über die Stellung Jesu zum AT bekannt wird, nur schlecht vereinbar. — Wenn darum nur einigermaßen glaubhaft dargelegt werden kann, daß der oben angeführte Grund für die Identifizierung in unserem Falle nicht anwendbar ist, dann ist anzunehmen, daß Mt unter „Gesetz" Jesu neues Gesetz verstanden hat.

Bei der Gelegenheit, wo Jesus diese Verse ausgesprochen hat, war sicher kein Zweifel darüber möglich, was er mit dem „Gesetz" meinte. Wenn Mt sie in den jetzigen Zusammenhang stellte, so konnte er dies offenbar nur deshalb tun, weil sie dahinein paßten, mithin ihr Sinn durch den neuen Zusammenhang nicht verändert wurde. Wir wissen aber aus den Antithesen, daß er einen unveränderten Bestand des atl Gesetzes nicht im Sinne gehabt haben kann. Dann bleibt nur übrig, daß, wenn dieser vom Gesetz ausgesagt wird, darunter nur das im Sinne der Antithesen vervollkommnete Gesetz gemeint sein kann.

Zahn meint, dies sei deshalb ausgeschlossen, weil ja an dieser Stelle noch gar nicht von einem vervollkommneten Gesetz die Rede gewesen sei. Dieser Einwand ist aber nicht stichhaltig. Wenn unsere Auffassung der Seligpreisungen und Jüngerberufssprüche Anspruch auf Richtigkeit erheben kann, dann war durch sie das im AT zwischen Gott und Israel geschlossene Bündnis aufgelöst und damit zugleich auch die Grundlage des Bundes, das Gesetz, in seiner bestehenden Form beseitigt, an deren Stelle ein anderes Bündnis mit neuen Bedingungen getreten. Wie unsere Darlegungen über die beiden Spruchgruppen weiter dargetan haben, stimmt die Grundlage des neuen Bündnisses mit einem geistigen Israel mit jener des alten Bundes zwischen Gott und dem wirklichen Israel überein, so daß Jesus schon von hier aus mit Recht seine Stellung zum Gesetz eine Erfüllung des Gesetzes nennen konnte. Wir verstehen um so mehr, daß Jesus

im V. 17 die Propheten besonders hervorhebt, weil sie doch die Wegbereiter der Bergpredigt genannt werden können. So betrachtet, hat es auch nichts auf sich, wenn Mt von einem Vers zum andern demselben Wort einen verschiedenen Sinn unterschiebt, im Grunde sind ja beide Gesetze dieselben.

Wie sehr unsere Annahme berechtigt ist, zeigt auch der Zusammenhang bei Lk 16, 17. 18. Montefiore schreibt darüber: „In Luke the sentence about divorce follows immediately upon the sentence about the immutability of the Law. Luke appearently was conscious of no contradiction between the one utterance and the other. The second statement may be supposed to explain the first. The abrogation of divorce is only a „fulfilment" of the Law which permitted divorce; the permanence of the Law only meant its permanence in the higher „fulfilment".[83]

Wenn wir die ewige Dauer als vom erfüllten Gesetz aus gesprochen annehmen, so befinden wir uns im Einklang mit Lagrange. Dieser sagt nämlich: „Rien ne passera de la Loi, de cette loi dont il (Jésus) va parler, une fois qu'il lui aura donné sa perfection, c'est-à-dire quand ses principes éternels se seront épanouis dans la charité, au risque de faire éclater la législation civile et cultuelle."[84] Ebenso sagt Szczygiel: „Von diesem im Sinne der Makarismen vervollkommneten AT heißt es auch (V. 18), daß es eine ewige Verbindlichkeit hat, solange die Welt bestehen wird und in seiner unversehrten Ganzheit, ohne Preisgabe eines Jota oder Häkchens."[85] Ähnlicher Meinung ist auch Hänel.[86]

Wie V. 18, wird auch V. 20 mit fast gleichen Worten eingeleitet. Der erste Eindruck ist deshalb, daß er in Parallele zu V. 18 und in derselben Beziehung, wie dieser, zu V. 17 steht. Lagrange sagt zu V. 20: „Das *gar* nach *lego* würde sich gut erklären, wenn dieser Vers auf V. 17 folgte, aber in Wirklichkeit steht er zu weit davon entfernt, als daß man dies *gar* als eine zweite erklärende Forderung mit V. 18 nehmen könnte,"[87] aus diesem Grunde bezieht er das *gar* und damit den ganzen Vers auf 19b.

Steht V. 20 wirklich so weit von V. 17 entfernt, daß man ihn nicht mehr als dessen Begründung und Erklärung betrachten kann? Wenn man dabei von weitem Abstand spricht, dann meint man nicht an erster Stelle den räumlichen, sondern den gedanklichen Abstand. Es fragt sich darum, ob V. 19 mit einem von V. 18 verschiedenen Gedankeninhalt den V. 20 von V. 17 trennt? U. E. nicht; denn, wie das *gar* zeigt, ist er eine Folge des V. 18 ausgesprochenen Gedankens, bildet also mit diesem auch ein Ganzes. Wir nehmen daher an, daß V. 20 neben V. 18 eine zweite Begründung des V. 17 ist. Daraus ergibt sich schon, rein äußerlich gesehen, die überragende Stellung des V. 17. Er beherrscht die folgenden Ausführungen.

Noch eine Frage harrt der Beantwortung, jene nach dem Zusammenhang in den Versen 17—20; oder anders gewendet: wie sind die Verse 18 und 19 einerseits und 20ff andererseits eine Begründung von V. 17?

Die stille oder laute Frage, die nach den Makarismen und Jüngerberufssprüchen eine Antwort erforderte, hat die Erklärung 17—20ff zur Folge. Was sich schon aus den vorhergehenden Abschnitten ergab, spricht Jesus offen aus: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen“ (V. 17). Dieser allgemein gehaltenen Antwort Jesu folgt in dem uns vorliegenden Text eine doppelte Begründung für seine Behauptung, der Erfüller des AT zu sein. Da dem erfüllten Gesetz dem äußeren Bestande nach eine ewige Dauer verheißen wird, dieses in seinen Grundlagen aber mit dem alten Gesetz übereinstimmt, so ist auch dessen Fortbestand garantiert (V. 18). Es hat so lange verpflichtende Kraft, bis es erfüllt ist (V. 18b). Darum muß es auch befolgt werden. Denn nach der Beobachtung des Gesetzes wird der innere Wert des einzelnen im Himmelreich bemessen (V. 19). Nach der inhaltlichen Seite erklärt Jesus, daß die Gerechtigkeit aus der Tora in der Auffassung des Spätjudentums für den Eintritt in das Himmelreich nicht genügt, und auch die Gerechtigkeit auf Grund des atl Gesetzes einer Vervollkommnung bedarf, und wie diese und jene verbessert und vertieft werden muß (V. 20ff). Da aber die neue Gerechtigkeit auf der Grundlage der alten aufbaut, kann Jesus sein „Kommen“ als eine Erfüllung des AT hinstellen.

II. KAPITEL

Die Antithesen oder die neue Gerechtigkeit in ihrem Verhältnis zum AT und Spätjudentum.

Den ungleich wichtigeren Beitrag zum Problem der Stellung Jesu zum Gesetz liefern die Antithesen; denn sie geben Aufschluß über die Frage nach dem inneren Bestand des Gesetzes. In V. 20 haben wir eine vorwegnehmende Antwort auf diese Frage, des Inhaltes, daß im neuen Gottesreich jene Gerechtigkeit, die die Pharisäer und Schriftgelehrten üben und verkünden, nicht genügt. Die Gerechtigkeit der Jünger muß jene der Pharisäer und Schriftgelehrten weit übertreffen.

Wie sich aus dem Inhalt der Antithesen ergibt, liegt die Mangelhaftigkeit der pharisäischen Gerechtigkeit nicht so sehr darin, daß sie es daran fehlen lassen, ihr Leben nach der Gesetzesnorm zu gestalten, sie ist vielmehr darauf zurückzuführen, daß die Gerechtigkeitsnorm, eben das Gesetz selbst, unvollkommen ist. Nur so ist es auch verständlich, daß Jesus die Pharisäer „gerecht" nennen kann. Für den inneren Bestand des Gesetzes ergibt sich demnach, daß er nicht unverändert bleiben kann, sondern einer solchen Umgestaltung unterworfen wird, daß die Bürger des neuen Gottesreiches ihn zur Norm ihres Handelns machen und dadurch jene Gerechtigkeit erlangen können, die Jesus fordert.

Die Gerechtigkeit der Pharisäer stammt aus dem Gesetz. Dieses war, wie schon öfter gesagt, doppelter Art und umfaßte das schriftliche und mündliche Gesetz. Angesichts dieses Tatbestandes entsteht die Frage, welcher von diesen beiden Teilen ist unvollkommen, das atl Gesetz oder die Überlieferung, oder gar beides zusammen? Sie ist gleichbedeutend mit der anderen Frage: gegen wen richten sich die Antithesen? Ihre Beantwortung ist nicht nur von formalem Interesse, sie hilft auch wesentlich dazu,

uns ein Bild von dem Wesen der neuen Gerechtigkeit zu machen. Denn Jesus stellt ja die Norm der neuen Gerechtigkeit nicht ohne Rücksicht auf schon Vorhandenes hin, sondern kennzeichnet sie durch den Gegensatz zu dem, was zu den Alten gesagt worden ist.

Die Beobachtung, daß Jesus das Wesen der neuen Gerechtigkeit in Form von Antithesen darlegt, führt uns zu einem weiteren wichtigen Punkt. Zwischen der neuen und alten Gerechtigkeit besteht eine Beziehung und zwar des Gegensatzes. Damit ist gegeben, daß der Inhalt des Gegensatzes klargestellt werden muß. Wenn einmal feststeht, worin der Gegensatz besteht, dann ist uns zu einem guten Teil auch das Wesen der neuen Gerechtigkeit klar. Freilich erschöpft sich dieses nicht im Gegensatz. Denn dieser zeigt nur, was die neue Gerechtigkeit nicht ist, ihre negative Seite, darüber hinaus muß darum auch die positive Seite berücksichtigt werden.

Damit wäre an sich das zu behandelnde Gebiet vollständig erfaßt, wenn nicht von der Kritik an der Objektivität der Antithesen Zweifel erhoben würden. Von jüdischer Seite wurde schon immer dagegen protestiert, daß Jesus bezw. Mt die Lehren des Judentums verzerre und erst auf Grund dieser Verzerrung einen Gegensatz seiner Lehre zu denen des Judentums konstruiert habe. Seitdem die Forschung an den Quellen des Judentums Fortschritte gemacht hat, haben auch Nichtjuden sich wenigstens teilweise dem Protest der Juden angeschlossen. So entsteht auch für uns die Frage: ist der Gegensatz, wie er in den Antithesen zum Ausdruck kommt, auch objektiv berechtigt? Drei Fragen harren also der Beantwortung:

1. Gegen wen richten sich die Antithesen?
2. Worin besteht der Gegensatz?
3. Ist der Gegensatz berechtigt?

§ 1. Gegen wen richten sich die Antithesen?

These und Antithese in der heute mit „Antithesen“[1] benannten Spruchgruppe werden mit einer Formel eingeleitet, die wenigstens dem Sinne nach in allen sechs Beispielen, die Jesus behandelt, die gleiche ist. Die Einleitung zur These ist sogar äußerlich stets dieselbe. Sie lautet: „Ich aber sage euch . . .“ (V. 22. 28. 32. 34. 39. 44). Beim Vordersatz aber wechselt die äußere Form, bald ist sie länger, bald kürzer. Die ausführlichste Einleitung findet sich bei der ersten Antithese. Sie lautet: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt wurde . . .“ (V. 21). Ihr kommt am nächsten jene, mit der der Spruch über den Mord eingeleitet wird; denn das „ferner“ ist durch den Zusammenhang bedingt.

Am meisten weicht davon V. 31 ab, wo es ganz kurz heißt: „Ferner ist gesagt worden . . .“ Albertz sagt von dieser „Antithese“: „Sie erscheint nach der vom Ehebruch als ein matter Nachtrag. An künstlerischer Kraft steht sie den anderen weit nach.“[2] Er spricht ihr deshalb die Ursprünglichkeit ab, aber mit Unrecht. Inhaltlich betrachtet, ist sie durchaus kein „matter Nachtrag“ der vorhergehenden Antithese; denn, während bei Ehebruch ein atl Gebot nur erweitert und vertieft wird, wird die Ehescheidung ganz abgeschafft. Die Einleitung ist zwar äußerlich kurz, enthält aber gleichwohl die wesentlichen Momente der längeren Form. Wenn nämlich etwas gesagt wird, wird es auch gehört, und aus dem: „Es ist gesagt worden . . .“, ist das „zu den Alten“ herauszuhören.

Eine mittlere Linie zwischen dieser kurzen und der langen Formel nehmen die zu den Sprüchen über den Ehebruch, die Wiedervergeltung und die Feindesliebe ein. Sie gleichen einander bis auf den Wortlaut und weichen von der längeren Formel nur dadurch ab, daß die nähere Bestimmung „zu den Alten“ fehlt. Auch hier ist aus dem Sinn das fehlende Glied zu ersetzen.

Aus der gleichen Form der Sprüche läßt sich für unsere Frage soviel entnehmen, daß die angeführten Sprüche auch darin einander gleichen, daß sie nicht mehr jüngsten Datums, sondern schon aus älterer Zeit sind. Dieses zunächst noch allgemeine Ergebnis können wir aber näher bestimmen, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf die Herkunft des zu den „Alten“ Gesagten lenken.

Die erste Hälfte des ersten Spruches nämlich: „Du sollst nicht töten“, ist ein wörtliches Zitat aus dem Dekalog und ist Ex 20, 13 und Dt 5, 17 überliefert. Die Fortsetzung jedoch: „Wer aber tötet, soll dem Gerichte verfallen“, ist in dieser Form im AT nicht nachzuweisen. Zahn und andere (vgl. Steinmann) wollen hierin eine Lehre der Schriftgelehrten sehen. „Damit (scl. mit „du sollst nicht töten“) verbanden sie die im Dekalog nicht mit diesem Gebot verbundene und überhaupt nicht wörtlich im Gesetz zu findende Bestimmung (vgl. Ex 21, 12; Lv 24, 17; Gn 9, 6; Nm 35, 16—34), daß die Übertreter dieses Gebotes dem Gericht verfallen seien, von dem Richter darüber zur Rechenschaft gezogen werden sollen.“[3] Abgesehen davon, daß Zahn den Beweis dafür, daß es sich um eine Zufügung durch Schriftgelehrte handelt, schuldig bleibt, scheint auch die Anspielung auf die angeführten Stellen wenig glaubhaft. Denn es ist dort nicht von der Übergabe des Mörders an das Gericht die Rede. Es heißt dort jeweils dem Sinne nach nur: der Mörder soll getötet werden. Es war aber ein ganz richtiges Gefühl, aus dem heraus Zahn auf diese Stellen verwies; denn nach dem „du sollst nicht töten“ hätte man eigentlich auch diese Fortsetzung erwarten sollen.[4] Da aber Jesus nicht so fortfährt, kann man schon eher annehmen, daß er eine Stelle, wie Dt 16, 18: „Setze Richter und Amtleute

dir in deinen Stämmen an all deinen Ortschaften, die der Herr, dein Gott, dir gibt, ein, auf daß sie das Volk in Gerechtigkeit richten", im Sinne hatte.[5]

In der zweiten Antithese zitiert Jesus mit dem: „Du sollst nicht ehebrechen", wörtlich eine Bestimmung aus dem Dekalog (Ex 20,14; Dt 5,17). Jede Zufügung fehlt, so daß kein Zweifel bleibt, daß Jesus auch eine Satzung des mosaischen Gesetzes im Auge hat. Ob die Bemerkung Albertzs,[6] dem sich Windisch[7] und Montefiore[8] anschließen, „sorgfältig wird formell der Gegensatz zu Mose selbst vermieden", zutrifft, erscheint fraglich. Eigentlich handelt es sich, wie Montefiore bemerkt hat, gar nicht um das Gesetz Moses', sondern um das Gottes selbst.[9]

Vers 31 steht wiederum nicht wörtlich im Gesetz, ist aber materiell darin enthalten. Die Ehescheidung ist nach Dt 24,1ff eine gültige Satzung. Sie hat die Billigung durch Moses gefunden, weil er an dem angeführten Ort nähere Ausführungsbestimmungen zum Scheidebrief anordnet.

Auch die Verbote: „Du sollst keinen Meineid schwören" usw., sind nicht dem Wortlaut nach aus dem atl Gesetz entnommen. Sie erinnern aber ohne weiteres an Stellen wie Lv 19,12; Ex 20,7; Nm 30,3; Dt 23,22, in denen jene Verbote enthalten sind.

Danach begegnen wir bei der fünften „Antithese" wieder einem wörtlichen Zitat: „Auge um Auge und Zahn um Zahn" (vgl. Ex 21.24; Lv 24,20). Zwar bemerkt Jacob tadelnd, daß hier das Wörtchen „und" eingeschoben sei, aber darauf einzugehen, ist wohl nicht nötig.

Bei der letzten „Antithese" über die Feindesliebe muß man unterscheiden. „Du sollst deinen Nächsten lieben" ist aus Lv 19,18 entnommen, jedoch ist die Originalstelle nicht vollständig zitiert. Es fehlt „wie dich selbst". Das ist ein nicht unwesentlicher Umstand. Vom zweiten Teile: „Und deinen Feind hassen", ist nicht festzustellen, ob es jemals so wörtlich zu irgend einer Zeit gesagt worden ist.[10]

Damit haben wir die Grundlage geschaffen, von wo aus die Frage, wer mit den „Alten" gemeint ist, beantwortet werden kann. Einige der Sätze gehören ganz oder zum Teil dem atl Gesetz an. Daraus erhellt, daß auch die Zeitgenossen des Moses als solche, die das Gesagte gehört haben, mit gemeint sind, oder wenigstens, daß diese nicht ausgeschlossen werden können. Aber der Begriff „die Alten" ist weiter. Das geht deutlich aus der 4. „Antithese" hervor. Die These besteht aus zwei Teilen.[11] Zu den Alten ist gesagt worden: 1. „Du sollst nicht falsch schwören", 2. „Du sollst halten, was du dem Herrn geschworen hast." — Dementsprechend befiehlt nun der göttliche Heiland auch ein doppeltes: 1. „Ihr sollt überhaupt nicht schwören — 2. nicht beim Himmel, denn er ist Gottes Thron, nicht bei der Erde, . . ." Der zweite Teil der These wird erst aus dem zweiten

Teil der Antithese ganz verständlich.[12] Diesem liegen Schwurformeln zugrunde, die im AT nicht nachzuweisen sind, in der Synagoge aber gang und gäbe waren. Es ist anzunehmen, daß sie auch aus ihr entstanden sind. Demnach ist auch der zweite Teil der These: „Du sollst halten, was du dem Herrn geschworen hast", aus der Synagoge. Also sind mit den „Alten" auch noch jene gemeint, die zur Zeit der Synagoge lebten (in der „Antithese" vom Schwören werden die „Alten" erwähnt!). Für den Inhalt des Gesagten bedeutet diese Feststellung, daß unter der alten Gerechtigkeit nicht nur jene aus dem schriftlichen, sondern auch die aus dem mündlichen Gesetz gemeint ist. Dann ist aber auch anzunehmen, daß jene Zusätze, die nicht wörtlich dem atl Gesetz entnommen sind, aber auch nicht so im rabbinischen Schrifttum nachzuweisen sind, Produkt einer Kombination sind, in der atl Gesetze in der Auffassung des Spätjudentums wiedergegeben werden. Damit stände dann in Einklang, daß Jesus 5, 20 in dem thematischen Obersatz der „Antithesen" eine Gerechtigkeit fordert, die jene der Pharisäer übertrifft. Die Gerechtigkeit der Pharisäer ist eine Gerechtigkeit auf Grund des atl und des mündlichen Gesetzes. Die „Antithesen" richten sich weder nur gegen das atl Gesetz noch auch nur gegen die Gesetzesauffassung der Rabbinen, sondern gegen beides.

In dieser Feststellung findet auch die eigen- und einzigartige Form der Umrahmung der Antithesen ihre befriedigende Erklärung. B. Jacob unterzieht diese Formel einer heftigen Kritik. Nachdem er zunächst festgestellt hat, daß „keine einzige" der angeführten Stellen des AT „richtig wiedergegeben ist", glaubt er dennoch unbedingt verlangen zu können, daß das Wort Tora in der Einleitungsformel hätte genannt werden müssen, da es sich „durchweg um Sätze der Thora" handle.[14] Abgesehen davon, daß weder die erste Behauptung der Wahrheit entspricht, noch Jacobs Verlangen Berechtigung hat, hätte er leicht eine Brücke zwischen beiden finden können. Da es nicht nur um das atl Gesetz geht, und andererseits die Gleichförmigkeit der „Antithesen" offensichtlich gewahrt werden sollte, ist nicht leicht eine Formel zu finden, die besser dem Tatbestande entspräche, wie die von Jesus gebrauchte. Mag auch die Formel sonst nicht nachweisbar sein, so kann man doch aus den Beispielen, die Billerbeck[15] zur Illustration beibringt, ersehen, daß die Terminologie, deren sich Jesus bedient, eine Verwandtschaft mit der bei den Rabbinen gebräuchlichen zeigt, darum die Annahme naheliegt, daß Jesus sie übernommen, aber für seinen Zweck dienstbar gemacht hat.

§ 2. Worin besteht der Gegensatz?

In der Bezeichnung „Antithese", die man für diese Spruchreihe der Bergpredigt gewählt hat, kommt schon zum Ausdruck, daß

zwischen dem, was Jesus sagt, und dem, was „zu den Alten gesagt worden ist“, ein Gegensatz besteht. Die Frage, worin der Gegensatz besteht, bedarf der näheren Untersuchung.

Ein erster äußerer Eindruck bei einem Überblick über die Antithesen ist, daß der Gegensatz nicht in allen gleich ist. Nicht darin besteht der Gegensatz, daß alles, was bisher gegolten hat, nun nicht mehr gilt. In der ersten Antithese hebt Jesus gewiß nicht das Verbot des Tötens auf, er stellt ihm nur das Verbot des Zürnens und Scheltens gleichwertig an die Seite. Gewiß will er auch, wenn er den begehrlichen Blick als sündhaft hinstellt, nicht sagen, daß der Ehebruch erlaubt sei. Endlich kann auch der Sinn des Spruches über die Feindesliebe nicht der sein, daß die Nächstenliebe nun aufgehoben sei. Diese drei Antithesen gleichen vielmehr einander darin, daß das atl Verbot bezw. Gebot weiter in ungebrochener Geltung bleibt, daß daneben aber noch anderes verboten oder geboten wird.

Bei den noch übrigbleibenden Sprüchen ist es anders. Die Ehescheidung, die früher geduldet und erlaubt war, wird verboten. Ebenso wird dem Verbot des Meineides und der Untreue das Verbot jeglichen Schwörens gegenübergestellt. Endlich soll das Verhältnis der Menschen untereinander fortan nicht mehr nach dem Grundsatz der Vergeltung, sondern nach einem anderen Maßstab geregelt werden.

Das Verhältnis der Antithesen untereinander ist demnach so, daß in der einen Hälfte bisher gültige Satzungen aufgehoben, in der anderen solche nicht abgeschafft, sondern — gebrauchen wir einstweilen den Ausdruck — vervollkommnet werden. Man darf jedoch dieser rein äußeren Feststellung nicht zuviel Gewicht beilegen. Sie möchte zu Ungereimtheiten führen, wie wir es bei Albertz beobachten.

Er glaubt nämlich das Leitmotiv der Antithesen darin zu finden, daß „dem kurzen Gotteswort der Alten . . . eine prägnante Forderung des neuen Gesetzesinterpreten entgegengestellt (wird), jedoch so, daß das alte Wort nicht aufgehoben, sondern in seiner Anwendung zur Vervollkommnung geführt wird“.[16] Dagegen ist zunächst anzuführen, daß auch beim Schwurverbot eine Satzung des Moses außer Kraft gesetzt wird: „Ihr sollt überhaupt nicht schwören“. Albertz, der diesen Tatbestand zugibt, meint dennoch seinen Kanon auch aus dieser Antithese ableiten und sie mit der ersten und zweiten Antithese auf gleiche Stufe stellen zu können. Das ist nicht zu begreifen und schon mit Recht von Windisch bemängelt worden.[17] Damit wird aber die Richtigkeit des Kanon selbst, nach dem Albertz eine Scheidung bei den Antithesen vornimmt, in Frage gestellt. Denn es stehen nun, wenn man so sagen darf, drei Antithesen gegen drei. Die Gründe, aus denen Albertz die anderen Antithesen verdächtigt, überzeugen nicht. Für den Spruch der Ehescheidung haben

wir das oben[18] schon nachgewiesen. Was er gegen die Antithese des jus talionis vorbringt, trifft nicht den Kern der Sache. Es geht nicht darum, ob das jus talionis noch in Kraft war, das ist gleichgültig, wenn das ihm zu Grunde liegende Prinzip der Vergeltung zur Zeit Jesu noch als Prinzip des Handelns galt. Dies wird weiter unten festzustellen sein. Auch die Antithese über die Feindesliebe paßt gut in den Rahmen der anderen; denn sie berührt sich in ihrem ersten Teil enge mit den beiden ersten Antithesen. Das Gebot der Nächstenliebe wird nicht aufgehoben. Für den zweiten Teil besteht die gleiche Situation wie bei der Antithese über das Schwören. Es geht darum nicht an, auf Grund der einen Hälfte die andere Hälfte der Antithesen mit den Gründen, die Albertz anführt, zu verdächtigen.[19] Umso weniger, weil die äußere Beobachtung eine wesentliche Ergänzung durch die Untersuchung über den Unterschied der alten und neuen Gerechtigkeit erfährt.

Schon hier gilt, was Kittel an anderer Stelle bemerkt, daß nämlich nur dann das Unterscheidende wirklich festgestellt werden kann, wenn bei beiden Korrelaten das Besondere zuvor herausgearbeitet ist. Rein methodisch betrachtet, müßte darum These und Antithese einer gesonderten Behandlung unterzogen werden. Da aber die Besonderheit der einen wie der anderen nicht ohne Rücksicht aufeinander — aus der einen lassen sich nicht unwichtige Rückschlüsse auf die anderen ziehen — dargestellt werden kann, ist, wenn man unnötige Wiederholungen vermeiden will, eine gleichzeitige Behandlung das Gegebene, zumal das Ziel darunter ja nicht zu leiden braucht.

1. Das Verbot des Dekalogs, das der ersten These zu Grunde liegt, ist ein sittliches Gebot und war auch als solches gegeben. Es ist aber wie der Zusatz: „Wer aber tötet, soll dem Gerichte verfallen", in den Rechtsbereich hinübergezogen und als Rechtsgrundsatz hier zu fassen. Das Gericht aber urteilt über die äußere Tat und nicht über die inneren Akte. — Demgegenüber ist das Neue an der Gerechtigkeit, die Jesus verlangt, darin zu suchen, daß der Zorn ebenso strafbar macht, wie der Mord.[20] Die zornmütige Gesinnung kann nach dem weiteren Worte Jesu einen verschiedenen Grad annehmen und demgemäß auch eine größere Strafe verdienen. „Gericht" und „Hoher Rat" sind hier fraglos nicht wörtlich, sondern bildlich gemeint. Das deutet schon das „Feuer der Hölle" im letzten Gliede an.[21] — Zusammengefaßt ergibt sich aus dieser Antithese, daß Jesus die juristische Betrachtung abstreift und gleichzeitig den Grundsatz aufstellt, daß der Zorn der gleichen moralischen Bewertung unterliegt wie der Mord selbst, also Zurückgehen auf den eigentlichen Sinn des Mordverbotes und Erweiterung dieses Verbotes auf die Gesinnung.

In zwei erläuternden Beispielen betont Jesus, daß das neue

Verbot höher einzuschätzen ist als ein Akt der Gottesverehrung, und daß die Pflicht der Versöhnung mit dem Gegner drängt. Wenn wir nicht annehmen wollen, daß die Beispiele nur durch Stichwortzusammenhang an diese Stelle gekommen sind, dann läßt sich ein verbindender Faden zu dem Verbot des Zornes nur so finden, daß die Entzweiung in zornmütiger Gesinnung ihren Grund hat. Über das Verbot hinaus bedeutet das aber eine doppelte Erweiterung. Die Worte: „. . . daß dein Bruder etwas gegen dich hat", sind auffällig. Es bleibt in Schwebe, ob die handelnde Person (der Opfernde) an dem Zorn des andern schuldig ist oder nicht. Ja, nach der Formulierung möchte man das letztere annehmen. Nach dem Zusammenhang jedoch ist es besser, eine Schuldhaftigkeit anzunehmen. Dann besteht eine erste Erweiterung gegenüber dem einfachen Verbot des Zornes darin, daß man auch keinen Anlaß zum Zürnen geben darf. Das zweite Beispiel erweitert den Umfang des neuen Verbotes dahin, daß es auch die Pflicht enthält, die aus Zorn hervorgegangene Feindschaft wieder zu beseitigen. Da wir schon öfter auf Tatsachen gestoßen sind, die auf eine feinsinnige und wohldurchdachte Kompositionstätigkeit des Mt schließen lassen, sind wir zu der Annahme geneigt, daß auch die eben dargelegten Gedanken ihn bestimmt haben, die Beispiele beizufügen.

2. Sich an der Reihenfolge des Dekalogs haltend, geht Jesus weiter zum sechsten Gebot. Im Text deutet nichts darauf hin, daß dieses Verbot anders als sittlich aufzufassen ist. Ein Zusatz wie bei der vorigen Antithese fehlt, und auch aus der Antithese ist kein Anlaß für eine andere Vermutung zu entnehmen. Es ist aber ein sittliches Verbot, das sich auf die Tat bezieht und sich im wesentlichen damit zufrieden gibt, wenn diese gemieden wird. Jesus aber hält das nicht für genügend. Darum sagt er: „Jeder, der ein Weib ansieht, um sie zu begehren, hat in seinem Herzen bereits Ehebruch mit ihr begangen." Darin gleicht also diese Antithese der vorhergehenden, daß auch der innere Akt moralisch zu bewerten und Ehebruch zu nennen ist.

Hinter dem einfachen Wortlaut des Textes aber verbirgt sich mehr als aus den zeitgenössischen (atl wie rabbinischen) Quellen hervorgeht. Bei der Nennung des Wortes „Ehebruch" wurden bei den Zuhörern Jesu ganz bestimmte Vorstellungen wach. Vor allem diese, daß Ehebruch stets als eine Verletzung der Rechte des Mannes, nicht der Frau angesehen wurde.[22] Diese Betrachtungsweise will Jesus bewußt abstreifen. Zum Erweise dessen sei darauf hingewiesen, daß „Weib" ohne nähere Bestimmung (nicht „des Nächsten Weib" vgl. Ex 20, 17; Dt 5, 18) dasteht. Diesem Umstand ist jedoch nicht mehr Gewicht beizulegen, als ihm zukommt. Es kann zwar auch das unverheiratete Weib gemeint sein, nach dem Zusammenhang ist jedoch an die ver-

heiratete Frau zu denken. Was entscheidet, ist die Erweiterung des Verbotes auch auf die Gedankensünde, wodurch nur die Verletzung der eigenen sittlichen Pflicht der Maßstab der Beurteilung ist, damit scheiden alle rechtlichen Belange aus.

Das Ergebnis auch dieser Antithese ist folgendes: Beurteilung der menschlichen Handlungen nur vom sittlichen Standpunkt aus, reinliche Abtrennung von juristischen Belangen, Erweiterung des juristischen Verbotes, die als eine Vervollkommnung anzusprechen ist.

In den Zusätzen zu diesem Spruch soll veranschaulicht werden, daß kein irdisches Gut, mag es noch so wertvoll sein, den Vergleich mit dem Himmelreich aushält, daß wir uns deshalb auch von ihm trennen müssen, wenn es uns zum Hindernis für die Erreichung unseres letzten Zieles wird. Das eschatologische Moment hat hier zwar den Sinn eines Motives, es deutet aber nichts darauf hin, daß die Nähe der Endvollendung eine Rolle spielt.

3. Der Scheidebrief war eine rechtliche Formalität, durch die der verheiratet gewesenen Frau das Recht wiedergegeben wurde, eine neue gültige Ehe einzugehen. Damit war vom Gesetz aus gesehen „der Fall erledigt". — Jesus hebt die Ehescheidung auf mit einer Begründung, die die Besonderheit der Neuordnung enthält. Hierzu findet Albertz eine richtige Bemerkung: „Der Scheidepraxis gegenüber wird die Unauflöslichkeit der Ehe verfochten, aber auch diese nicht ausdrücklich behauptet, sondern es wird darauf hingewiesen, wie die Scheidepraxis infolge Fortbestehens der Ehe folgerecht zum Ehebruch führt".[23] Es liegt in der Tat der Nachdruck auf den sittlichen Folgen. Weil diese eintreten, ist die Ehescheidung fortan unerlaubt.

4. Nach dem alten Testament war der Eid erlaubt und ihm ein religiöser und verbindlicher Charakter zuerkannt, dagegen waren der Meineid und die Untreue gegen das Geschworene verboten. Aus der Antithese wird klar, daß bei der bisher üblichen Praxis auf dem Wort „dem Herrn" der Nachdruck lag. Denn die Begründung weist jedesmal darauf hin, daß auch in den Schwurformeln, wo der Name Gottes vermieden wurde, dieser in Wirklichkeit nicht zu umgehen sei. Ist doch der Himmel der Thron Gottes, die Erde der Schemel seiner Füße, Jerusalem die Stadt Gottes, das Haupt aus Gottes Hand. Diese Art der Beweisführung wird nur verständlich unter der Annahme, daß die Zeitgenossen Jesu einen Unterschied zwischen jenen Eiden, in denen der Name Gottes gebraucht, und solchen, wo dieser nicht gebraucht wurde, machten. Aus den Quellen[24] wissen wir, daß der Unterschied darin bestand, daß die ersteren verbindlich und die letzteren nicht verbindlich waren. Daraus erhellt, daß die übliche

Praxis im weiten Sinne eine Veräußerlichung der sittlichen Norm der Wahrhaftigkeit und Treue zur Folge hatte.

Dagegen sagt Jesus: „Ihr sollt überhaupt nicht schwören . . . Eure Rede sei vielmehr: Ja, ja — nein, nein. Was darüber hinausgeht, ist vom Bösen“. „Jesus dringt auf Reinheit und Wahrhaftigkeit der inneren Gesinnung“.[25] Der Gegensatz zwischen dem Verbot Jesu und dem bisher Üblichen liegt zunächst darin, daß negativ der Veräußerlichung gesteuert und positiv der Schwerpunkt der moralischen Beurteilung auf die inneren Akte gelegt wird: „Sei wahrhaftig!“ Ob Jesus noch weitergegangen ist und den Eid überhaupt verboten hat, ist umstritten. Wir neigen zu der Annahme, daß dies tatsächlich geschehen ist, schon aus dem Grunde, weil der Eid in sich überflüssig wird, wenn die Forderung Jesu nach unbedingter Wahrhaftigkeit und Treue allgemein erfüllt wird. Jesu Ziel aber ist dieser sittliche Hochstand der Menschen. Indes bestehen auch gute Gründe, daß Jesu Verbot sich nur auf die Praxis der Rabbinen erstrecke, und weil er nur das Privatleben berücksichtigt, sind jene Eide, wie sie noch heute von behördlicher (kirchlicher wie weltlicher) Seite verlangt werden, außer Betracht gelassen.[26]

5. Das jus talionis ist ein Rechtsgrundsatz, wie schon aus dem Namen hervorgeht. In seiner wörtlichen Form besagt er, daß dem Übeltäter genau so geschehe, wie er andern getan hat, in weiterem Sinne kann er auch den Grundsatz der Wiedervergeltung aussprechen. Der Inhalt des „Ich aber sage euch . . .“ setzt voraus, daß dieser Grundsatz aus der Rechtssphäre in das private Leben hinübergetragen ist, und danach auch das persönliche Verhalten bestimmt wurde. — Wenn Jesus dagegen sagt: „Widerstehet dem Bösen nicht . . .“, so liegt seine Besonderheit darin, daß er den Rechtsgrundsatz ausscheidet und darüber hinaus zum Ausdruck bringt, daß das Privatleben von dem Grundsatz der Nachgiebigkeit und Sanftmut beherrscht sein muß, wozu die angeführten Beispiele[27] treffende und klare Erläuterungen bringen. „Die Durchführung dieser erhabenen Grundsätze setzt einen edlen Zustand voraus, wo der Heroismus der Tugend, d. i. die begeisterte, rückhaltlose Hingabe an Gott und das Gute jeden Gedanken an das eigene Ich und seine Rechte verdrängt hat.“[28]

6. Der Spruch über die Feindesliebe bedeutet eine Erweiterung der vorhergehenden Antithese und ihre Heraufführung zur Vollkommenheit. Bei dem Zitat aus dem atl Gesetz fehlt der Zusatz „wie dich selbst“. Dieses ist aber ein wichtiges Glied in dem Gebot, weil es den Maßstab für die Liebe zum Nächsten abgibt. Wenn wir richtig schließen, ist an dessen Stelle das Verhalten des Nächsten getreten; denn Vers 46 und 47 können doch nur den

Sinn haben, daß sich die Liebe nach der Liebe des Nächsten richtet, der Gruß nach dem Gruß des Nächsten. Es kommt darin weiter zum Ausdruck, daß die Liebe nur mehr als positive Wendung des Grundsatzes der Vergeltung eingeschätzt wird. Der Haß des Feindes wäre dann die Kehrseite solcher Auffassung. Gleiches wird mit Gleichem vergolten, Liebe mit Liebe und Haß mit Haß. — Jesus lehnt zunächst den Grundsatz der Vergeltung, ob in positiver oder negativer Form angewendet, entschieden ab, er macht seine Anwendung einfach unmöglich, weil er gebietet, den Feind zu lieben. Weiter schließt dieses Gebot der Feindesliebe eine Erweiterung der Nächstenliebe auf alle Menschen in sich. Wie weiter unten dargelegt werden soll, wurde bisher die Nächstenliebe vielfach eingeschränkt. Das neue Gebot bekommt endlich durch die Begründung: „So werdet ihr Kinder eures himmlischen Vaters", eine besondere Note. Wie Vers 48 zeigt, sind die Jünger Kinder des himmlischen Vaters. Wenn Jesus darum vorher sagt: „So werdet ihr Kinder eures himmlischen Vaters", so kann das nicht bedeuten, daß sie durch die Feindesliebe erst Kinder des Vaters im Himmel werden, sondern daß sie sich als solche erweisen sollen.

Als ein Beispiel der Feindesliebe stellt Jesus das Verhalten Gottes hin. Wie Gott die Sonne über Gute und Böse, Sünder und Gerechte scheinen läßt, so muß die Liebe der Jünger Freunde und Feinde umfassen. Das Verhalten Gottes ist aber nicht nur Beispiel, sondern zugleich auch Motiv für das Verhalten der Jünger. Denn der Jünger steht mit Gott in demselben innigen Verhältnis wie der Sohn zum Vater. Man darf über diesen Hinweis auf das Sohn-Vater-Verhältnis nicht flüchtig hinweggehen. Denn einmal bezeichnet er die innigste Gemeinschaft, die Menschen sich denken können, und ferner hat Jesus es in dem Vollkommenheitsspruch wieder aufgenommen. Vater und Sohn stehen in engster Lebens- und Gesinnungsgemeinschaft. Nur der ist ein echter Sohn seines Vaters, der das Wesen des Vaters in seinem Verhalten zu reiner und vollkommener Ausprägung bringt. Feindesliebe ist darum dem Jünger keine wesensfremde Forderung, sondern ein Postulat seiner Eigenschaft als Gotteskind, letztlich also dem Gotteskinde natürlich.

Die Antithesen erreichen im Gebot der Feindesliebe ihren Höhepunkt. Schon das Gebot an sich ist höchste sittliche Forderung, und wo man ihr nachkommt, hat sittliches Streben den Gipfel erreicht. Seine Vollendung erhält das Gebot durch das Motiv. Darum findet diese letzte Antithese mit dem Vollkommenheitsspruch ihren entsprechenden Abschluß.

Der Vollkommenheitsspruch bezieht sich aber nicht allein auf die letzte Antithese. „In ihm", sagt Windisch mit Recht, „faßt sich die neue, die pharisäische Gerechtigkeit überbietende Gerechtigkeitsforderung des Himmelreiches sinnvoll zusammen."[29]

Was dieser Feststellung für eine Bedeutung für das Wesen der neuen Gerechtigkeit zukommt, soll weiter unten behandelt werden.

Die Antithesen — dies ist das Ergebnis der dargebotenen Übersicht — verbindet ein einheitlicher Zug, der Vorder- und Nachsätze durchzieht. Wir müssen daraus schließen, daß das oder die Elemente, die der These oder Antithese das einheitliche Gepräge geben, die Besonderheit der alten und neuen Gerechtigkeit enthalten. Fassen wir sie zusammen.

In den Vordersätzen zeigt sich eine Verwischung der Grenzen zwischen Recht und Sittlichkeit. Das kommt darin zum Ausdruck, daß ursprünglich sittlich gemeinte Grundsätze juristische Ausdeutung erhalten, andererseits reine Rechtsnormen die Maßstäbe sittlichen Verhaltens und sittlicher Beurteilung abgeben. Das hat eine Verflachung und Veräußerlichung der Sittlichkeit zur Folge.

Demgegenüber ging Jesu Bestreben dahin, dieser tatsächlich erfolgten Entwicklung ein Ende zu bereiten. Er erreicht dieses dadurch vollkommen, daß er die Quelle des Übels verstopft. Als solche hatte sich der komplexe Charakter des atl Gesetzes erwiesen. Weil es nicht nur eine Norm des sittlichen Wohlverhaltens war, sondern alle Belange des Volkes umfaßte und regelte, lag eben die Gefahr der Übertragung, Vermischung und Gleichstellung von Grundsätzen aus den verschiedenen Gebieten, die das Gesetz umfaßte, nahe. Jesus zerreißt diese Zusammenhänge dadurch, daß er Normen aufstellt, die zunächst und vor allem das Individuum angehen, die darum rein sittlich-religiöser Art sind. Er führt damit atl Gebote auf ihren ursprünglichen Sinn zurück und betont ihre ungebrochene Geltung. Er geht aber darüber hinaus, indem er den vollen Sinn der atl Gebote herausstellt. Jede der Forderungen Jesu zeigte die Bedeutung der inneren Akte, der Gesinnung, die so als eigentliche Quelle der Sittlichkeit erscheint. — Der Umstand, daß Jesus nicht mehr das Volk, sondern den Einzelnen als den Träger der Sittlichkeit hinstellt, hat zur Folge, daß das große und wichtige Gebot der Nächstenliebe, das zwar schon im Alten Testament bekannt war, bei ihm den größtmöglichsten Umfang bekommt, so daß es nur von dem ganz beachtet wird, dessen Liebe sich auf alle Menschen erstreckt, Freund und Feind. — Das Bedeutungsvollste an der neuen Gerechtigkeit ist aber die Begründung aus der Gotteskindschaft der Menschen.

§ 3. Ist der Gegenstand berechtigt?

Bei Beantwortung dieser Frage handelt es sich zunächst darum, eine Übersicht darüber zu gewinnen, was die Quellen des AT und des Spätjudentums zu den Gegenständen, die Jesus bei seinen Antithesen behandelt hat, bietet. Danach muß die Beur-

teilung folgen, die zeigen wird, ob das Ergebnis, zu dem wir gelangten, in vollem Umfange aufrecht erhalten werden kann oder nicht, wenn nicht, inwiefern es berichtigt werden muß. Wir werden dabei Gelegenheit haben, zu den Ergebnissen anderer Untersuchungen Stellung zu nehmen.

I. Mord.

Aus dem Alten Testament ist nicht nur bekannt, daß vollendeter Mord mit Strafe bedroht war, sondern auch die schuldhafte Fahrlässigkeit, aus der eine Tötung erfolgte. Es zeigt sich darin, wie der Sinn für Gerechtigkeit nicht auf niedrigster Stufe stehen blieb, sondern auch darauf zielte, alle Ursachen, die zur Verletzung des Gebotes führen konnten, zu beheben (vgl. z. B. Ex 21, 28 ff; Dt 22, 8). Aber es bleibt die Betrachtung auf dem Gebiet des Rechtes beschränkt.

Man ist jedoch am Zorn nicht achtlos vorübergegangen. An verschiedenen Stellen hat ihn das AT verurteilt, weil es töricht sei, sich ihm hinzugeben (Koh 7, 9); weil er in seinen Folgen verhängnisvoll (Job 5, 2; Sir 30, 24) und die Ursache anderer Übel sei (Spr 29, 22). Der Weise wird sich darum beherrschen (Spr 12, 16). Schon die Art der Bücher, denen die Belege entnommen sind, deutet an, daß die Betrachtung und Beurteilung des Zornes vom Standpunkt menschlicher Klugheit aus geschieht.

Das Spätjudentum hat die strafrechtlichen Bestimmungen in Anlehnung an das AT erweitert, differenziert und genauer umschrieben,[30] es hat aber darüber auch nicht vergessen, auf „das Schändliche und Verwerfliche des Zornes“ hinzuweisen.[31] Die Rabbinen verurteilten den Zorn schlechthin oder zeigten seine Verwerflichkeit an seinen Folgen, wobei die verderblichen Wirkungen auf die Tora und das Torastudium verhältnismäßig stark betont werden,[32] — jedoch fehlen auch die höheren Motive nicht, wenn z. B. der Zorn der Gottlosigkeit gleichgestellt[33] und mit dem Gehinnom bedroht wird.[34] — Darüber hinaus weiß Billerbeck[35] einige Beispiele anzuführen, wo Rabbinen, durch Gedanken des AT veranlaßt, den Zorn den Tatsünden gleichstellen. — Auch der Gedanke, daß ein Werk der Gottesverehrung Gott nur dann gefallen kann, wenn die Versöhnung mit dem Nächsten voraufgegangen ist, war dem Judentum nicht ganz fremd. Er kommt darin zum Ausdruck, daß der Versöhnungstag jene Beleidigungen gegen den Nächsten nicht sühnen kann, die nicht zuvor wiedergutgemacht sind,[36] — es mag aber bei all den Aussprüchen nicht vergessen werden, daß die beigebrachten Zeugnisse später, teilweise sehr späten Datums sind. Das Wort R. Eli'ezers,[37] das Zorn und Tat identifiziert, stammt aus verhältnismäßig früher Zeit, aber immerhin liegt es bald ein Menschenalter hinter dem ähnlichen Wort Jesu.

II. Ehebruch.

Wenn darauf hingewiesen wird, daß schon im Alten Testament die Begierde nach dem fremden Weibe durch Ex 20, 17 und Dt 5, 18 verboten wurde, so wird dabei nicht beachtet, daß in diesen Stellen die Frau nicht als Geschlechtsperson, sondern vielmehr als Eigentum des Mannes betrachtet wird, daß also hier das Verlangen nach der Frau als ein Verstoß gegen die rechtlich-soziale Ordnung verboten wird.[38] Letztere Auffassung wird durch Ex 22, 15 f bestätigt, wo die Verführung einer unverlobten Haustochter als Eigentumsvergehen hingestellt wird. Dieser Betrachtungswinkel ist dem alten Israel überhaupt eigentümlich, wie sich darin zeigt, daß Ehebruch stets als eine Verletzung der Rechte des Ehemanns betrachtet wird. Es fehlt dem AT die prinzipielle Gleichstellung von Frau und Mann, sie war sogar unerreichbar, solange die eigenartige Auffassung des Begriffes „Ehebruch" in Geltung blieb, und das wiederum war ohne Umkehrung der atl Gedankenwelt unmöglich. — Die Beurteilung des Ehebruches aus sittlichen Gründen ist aber dem AT nicht fremd, man braucht nur an das Verhalten Josefs und seine Antwort auf das Verlangen der Frau des Potiphar zu denken. Bei Job wird sogar deutlich, daß er bestrebt war, die innere Sünde zu meiden, demnach der Überzeugung lebte, daß auch die Gedankensünde etwas sittlich Schlechtes sei (31, 1). Diese Vorstellung liegt ganz in der Linie hoher sittlicher Auffassung, die auch sonst dieses Buch verrät, sie kann aber kaum als vollwertiger Ausdruck atl Auffassung gewertet werden, auch dann nicht, wenn die Sirachstelle (41, 27 Vulg) auf gleicher Höhe liegen sollte wie der Ausspruch Jobs.[39]

In den Testamenten der 12 Patriarchen steht manch hochstehender sittliche Gedanke, der sich nahe mit dem Ausspruch Jesu berührt,[40] aber auch abgesehen davon, daß man nicht überall entscheiden kann, was christlicher Einschub ist,[41] braucht man nur die langen Ausführungen Josefs über die Keuschheit zu lesen, um die Verschiedenheit von Jesu Ausspruch zu bemerken. Bei den Rabbinen verhält es sich ähnlich. Es fällt vor allem das Durcheinander von Hoch- und Tiefpunkten auf,[42] man vermißt die reinliche Trennung zwischen juristischer und sittlicher Beurteilung und ist erstaunt, selbst bei ein und demselben Rabbi sittlichen Ernst und frivolen Zynismus nebeneinander zu finden.[43] In der Erörterung, die sich an den Ausspruch aus dem Traktat Kalla 1: „Wer eine Frau begehrlich anschaut, ist wie einer, der ihr beiwohnt" anschließt, zeigt sich, wie sich hier alsbald die Kasuistik und praktische Lebensklugheit einmischt, die nicht mehr den Sinn für die eigentliche Bedeutung des Spruches hat.[44]

III. Ehescheidung.

Nach Gn 2, 24 sollte die Ehe unauflöslich sein.[45] Die Ehescheidung wurde dennoch in Israel eingeführt und wenn nicht direkt, so doch indirekt dadurch sanktioniert, daß Dt 24, 1 Grund und Formalität der Ehescheidung von Moses näher bestimmt wurde. Es ist indes bemerkenswert, daß im AT kein einziges Beispiel wirklich erfolgter Ehescheidung bekannt ist.[46]

In der alten Synagoge ist hier eine Laxheit eingetreten, die umso mehr auffällt, weil davon auch jene Rabbinen, denen man eine hohe Sittlichkeit nachrühmt, nicht freizusprechen sind. Die Gründe, die nach der Schule Hillels zur Ehescheidung berechtigten, waren dank der rabbinischen Spitzfindigkeit so inhaltlos, daß es allein der Willkür des Mannes jederzeit frei stand, seine Frau zu entlassen.[47] Jeder sittliche Ernst war verloren gegangen, und es hat sich keine Stimme erhoben, die hierin einer Reform das Wort geredet hätte. Wenn Kittel sagt: „Aber das Bild ist mit dem allen nicht vollständig. Es gab doch auch ganz andere Meinungen"[48] und die Sprüche R. Jochanan's und Eleazars (beide nach 250 n. Chr.) anführt (Git 90b), so muß betont werden, daß solche Meinungen der Periode der Tannaiten fremd und darum als etwas Neues anzusprechen sind. Es ist ferner zu beachten, daß auch in diesen Aussprüchen nicht zum Ausdruck kommt, die Ehescheidung sei aus sittlichen Gründen nicht erlaubt. Die Beurteilung der Ehescheidung vom sittlichen Standpunkt aus fehlt in der ganzen Diskussion, und wie fern sie dem Rabbinentum lag, erhellt daraus, daß zu Vers 5, 32b gar keine Parallele zu erbringen ist.[49]

IV. Der Eid.

Das Alte Testament betont die Heiligkeit des Eides und der Gelübde.[50] Die Israeliten haben auch danach gehandelt, wie aus Jos 9, 19 hervorgeht, wo sie auch da noch an ihrem Eid festhalten, als sie sich von den Gibeoniten hintergangen sahen. An Ezechiel ergeht der Spruch, daß über das Königshaus Unheil kommt, weil der König den dem König von Babel zugeschworenen Eid nicht gehalten hat.[51]

Im Spätjudentum ist das leichtsinnige Schwören allgemein. Was uns aus den Quellen bekannt wird, beweist, daß Jesus seine Umwelt belauscht hat und mit der herrschenden Praxis wohl bekannt war. Selbst die Formeln, die Jesus herausgreift, waren beim Schwur oder Gelübde im Gebrauch, und die Kasuistik über ihre Gültigkeit oder Ungültigkeit, die die These voraussetzt, läßt sich durch die Zeugnisse belegen. Selbst die Bekämpfung des leichtsinnigen Beteuerns der Wahrheit beweist noch ihr Vorhandensein, beweist aber ebenso, daß auch andere

Sinnesart vorhanden war. — Nach dem Zeugnis des Josephus[52] hielten die Essäer das Schwören für noch schlimmer als einen falschen Eid. Sie richteten sich nach dem Grundsatz: „Wem man ohne Gott nicht trauen darf, der ist schon der Lüge überführt.“[53] Die bessere Gesinnung im Judentum orientiert sich an den Mahnungen des AT.[54]

V. Das jus talionis.

B. Jacob hat diese Antithese zum Ausgangspunkt einer Monographie gemacht. Er kommt dabei zu absonderlichen Schlußfolgerungen. Wir sehen davon ab, ob ihm der Beweis dafür, daß die Talion nicht im AT gelehrt wurde, geglückt ist; denn nicht das ist die Frage, ob der Grundsatz wörtlich verstanden wurde, sondern ob der Vergeltungsgedanke herrschend war. Und dafür liefert Jacob in Menge Beweise aus dem ganzen AT und dem Spätjudentum: „Vergeltung ist in der Tat ein beherrschender Gedanke.“[55] Nicht nur, daß die Überzeugung vorherrscht, daß Gott in seinem Strafen und Belohnen nach dem Grundsatz der Talion vorgeht, sondern auch, daß die Menschen danach handeln. Dafür ist z. B. Gn 50, 15 ff bezeichnend, wo die Brüder erwarten, daß Josef ihnen vergelten werde, wie sie ihm getan haben. Freilich kommt dann die Erzählung zu einem erhabenen sittlichen Abschluß dadurch, daß Josef die Vergeltung abweist. Im allgemeinen wird auch im Rabbinentum Nachgiebigkeit als Tugend hingestellt.[56] Indes hat niemand von den Gelehrten daran gedacht, diese in Gegensatz zum Prinzip der Vergeltung zu stellen.[57]

VI. Die Feindesliebe.

Bei Durchsicht der Quellen ist auf ein Doppeltes zu achten. Es steht nicht nur die Feindes-, sondern auch die Nächstenliebe zur Behandlung. Mit Bezug auf die Feindesliebe ist ferner zu bemerken, daß kein Grund vorliegt, den Begriff „Feind“ irgendwie einzuschränken. Jesus denkt dabei zunächst an den Privatfeind, wie die Verse 46 u. 47 zeigen. Andererseits aber geht aus ebendenselben Versen hervor, daß sich sein Blick nicht darauf beschränkt. Es werden darin Heiden und Zöllner erwähnt. Der Klang auch dieser Worte weckte in den Zeitgenossen einen ganzen Komplex bestimmter Vorstellungen. Die Zöllner gehören zur Klasse der Amme ha-areç. Wie wir oben gezeigt haben, herrschte zwischen diesen und den Gelehrten-Schülern eine unerträgliche Spannung.[58] Jesus wußte darum, und so kann kein Zweifel sein, daß er bei dem Gebot der Feindesliebe auch an diese Verhältnisse gedacht hat. Der Heide endlich ist ebenfalls ein Feind, an erster Stelle der Religionsfeind. Auch diesen

bei dem Begriff mit einzuschließen, legt die 8. der Seligpreisungen und die Erwähnung von zu erwartenden Verfolgungen und Leiden durch Religionsgegner nahe (V. 11 und 12). Überdies sind sowohl nach atl wie auch spätjüdischer Auffassung Religions- und Nationalfeind eng verbunden bezw. identisch.[59] Der „Feind" ist also der Feind im weitesten Sinne.

Im allgemeinen gilt für das Alte Testament, daß man unter „Nächster" den Volksgenossen zu verstehen hat. Dabei ist allerdings zu erwähnen, daß diese Beschränkung nicht gilt, wo in den zehn Geboten der Nächste genannt wird (Ex 20, 12 ff), und ferner, daß der Beisasse (ger), der dauernd im Lande weilte, in vielem den Israeliten gleichgestellt wurde. In Lv 19, 18 wird die Nächstenliebe den Israeliten zur Pflicht gemacht, und Vers 34 auch auf den ger ausgedehnt. Der Fremde aber (nokhri), der nur vorübergehend im Lande weilte, wird im Gesetz kaum berücksichtigt. Er ist daher in dem Gebot der Nächstenliebe weder ein- noch ausgeschlossen. — Zwar wird im Gesetz nirgends befohlen, auch den Feind zu lieben, aber in demselben Vers wird verboten, weder rachgierig noch nachtragend gegen die Volksgenossen zu sein, und in einem Einzelfall heißt es Ex 23, 4 f, daß man dem Feinde hilfreich sein soll. — Damit aber sind Verheißungen und Befehle wie Ex 23, 22 f[60] nicht gut vereinbar, selbst wenn man beachtet, daß solche Maßnahmen mit den religiösen Bestimmungen von Ex 34, 22 und Dt 7, 4 ursächlich zusammenhängen.

Die Propheten bringen gegenüber den Gesetzesbestimmungen keinen wesentlichen Fortschritt. Ein Rest in den Prophetenweissagungen teilt mit den vorhin erwähnten Stellen des Gesetzes dieselbe Unvollkommenheit.

In nachexilischer Zeit, wo durch die Partei- und politischen Kämpfe viel Unheil heraufbeschworen wurde, unterschied man zwischen Person und Sache oft wenig. Der Nächste ist Volksgenosse oder Parteizugehöriger, wer dazu nicht gehört, ist Feind, und die Stimmung gegen den Feind ist nicht eben freundlich (d. sogn. Makkabäerpsalmen). Die Verbundenheit zwischen Religions- und politischem Feind wird enger.

Zwar spricht auch Jesus Sirach noch von Haß gegen Edomiter, Philister und Samariter, doch knüpfen die didaktischen Schriften ganz im Zuge ihres allgemein menschlichen Blickfeldes an den Geist von Lv 19, 18 an und verallgemeinern ihn zweifellos. Spr 25, 21 empfiehlt dem Frommen, dem Feinde Gutes zu tun, und Sir 28, 1 ff, dem Feind das Unrecht zu vergeben.

Die Aussprüche der Rabbinen über unseren Gegenstand sind von recht verschiedener Höhenlage. Diese Verschiedenheit zeigt sich sogar bei denselben Rabbinen. Billerbeck[61] weiß eine Reihe von Sprüchen zu nennen, die offen aussprechen, daß man den Privatfeind unschädlich machen darf, bevor er die Möglichkeit hat,

Unheil anzurichten.[62] Andere Rabbinen dagegen, freilich aus späterer Zeit, ermahnen nicht nur zur Nachgiebigkeit und zu geduldigem Ertragen,[63] sondern auch zu positiven Erweisen der Güte,[64] es ist aber Billerbeck darin zuzustimmen, daß solche Sprüche nicht dahin ausgelegt werden können, als sei darin die Feindesliebe prinzipiell ausgesprochen.[65] Typisch ist es, wenn in einer Erörterung beide Richtungen untereinander streiten.[66]

Der Nächste ist der Volks- oder Parteigenosse. Wenn Kittel sagt: „Eine allgemein anerkannte Erweichung der Grenze zwischen Israeliten und Nichtisraeliten hat es gegeben: den Proselyten gegenüber",[67] so ist das nicht genau. Der Proselyt ist eben kein Nichtisraelit. Er ist vielmehr, weil Religionsgenosse, auch Mitglied des Volkes.[68] Auch die Duldsamkeit gegen die „Gottesfürchtigen" kann man hier nicht anführen, weil diese als Gebot der Klugheit gegeben war, wenn anders die Propaganda überhaupt auf Erfolg rechnen konnte. Bemerkenswert ist dagegen, daß der Beisasse (ger),[68*] auf den das AT das Gebot der Nächstenliebe ausdrücklich ausdehnt, in der alten Synagoge als Heide angesehen wird. Diese Abweichung vom AT stimmt mit der Tatsache überein, daß aus der volksgebundenen Religion des AT eine nationale Weltanschauung geworden ist. — Ein einziges Beispiel aus verhältnismäßig früher Zeit ist anzuführen, wo der Begriff „Nächster" auf alle Menschen ausgedehnt wird. Es handelt sich um einen Ausspruch des R. Azzai in Sifra zu Lv 19, 18.[69] Aus den sonstigen Äußerungen desselben Rabbi wird ersichtlich, daß er nicht eine zufällige Meinungsäußerung, sondern Ausdruck wirklich ernstgemeinter Auffassung ist.[70] Die Engherzigkeit des Spätjudentums wird dadurch nicht gemildert.

Dies Urteil wird noch gefestigt, wenn wir die Folgen der National- und Parteikämpfe hinzunehmen, die zugleich religiöse Kämpfe sind. Die allgemeine Linie ist hier Unduldsamkeit gegen den Feind und offener Haß. Die Psalmen Salomos sowie andere Pseudepigraphen und die Ausführung, die wir oben in dem Teil: Die Amme ha-areç und die Armen im Geiste gemacht haben, liefern dafür in Fülle Belege. Dagegen kommen einzelne Zeugnisse, die die Güte auch gegen den religiösen Feind predigen, nicht auf. Es ist anzuerkennen, daß auch diese hohe Auffassung entstehen und überliefert werden konnte, dazu noch inmitten der anderen Stimmen wie etwa M^{e}kh Ex 23, 4 (R. Josia) (150).[71] Aber ebenso sehr erscheint sie gerade inmitten anders gearteter Sprüche als isoliert. — Abschließend sei auf Hans Haas verwiesen, der das „Neue der den tieferen Sinn des Liebesgebotes erschließenden Unterweisung Jesu" gegenüber dem AT und Judentum darin findet, daß „dieses Liebesgesetz auch an der Feindschaft des anderen keine Schranke hat und haben darf so wenig wie an seiner Nichtzugehörigkeit zum eigenen Volke oder zur eigenen Glaubensgemeinschaft. Nächster, dem gegenüber der Mensch

zur Philanthropie verpflichtet ist, ist nicht nur der Freund oder Blutsverwandte, der Volksgenosse oder Glaubensbruder, Nächster, jeder Mitmensch überhaupt, auch der, der etwa durch Schuld, Kränkung, Bostat, Haß dem anderen es schwer macht, ihn wirklich lieb zu haben, Nächster nicht nur der Gegner, der für eine entgegengesetzte Anschauung kämpft, der Vertreter einer anderen Richtung, sondern auch der Feind, der persönliche Verfolger!" (S. 8). Für das Judentum insbesondere konnte er sich dabei auf ein von einer aus jüdischen Gelehrten bestehenden Kommission erarbeitetes Urteil folgenden Inhaltes berufen: „Die . . . Forderung, den Feind zu lieben und dergleichen mehr, stellt das jüdische Sittengesetz nicht auf." (S. 23).[71*]

Darüber kann nach dieser Übersicht kein Zweifel mehr bestehen, daß unser obiges Ergebnis einer Ergänzung bedarf. Denn es zeigte sich, daß die neue Gerechtigkeit nicht etwas absolut Neues ist. Es gab im Judentum manches Gedankengut, an das Jesus anknüpfen konnte, Grundsätze und Lehren, die er als Bausteine für sich verwenden konnte.

Es herrscht nun aber darüber große Meinungsverschiedenheit, inwieweit die neue Gerechtigkeit wirklich neu ist. Wenn jüdische Autoren bestreiten, daß Jesus überhaupt etwas Neues bringe, so ist diese extreme Meinung weniger das Ergebnis objektiver Quellenanalyse als vielmehr ein Vorurteil, dessen Unhaltbarkeit sich daraus ergibt, daß dann die Feindschaft der Pharisäer und Schriftgelehrten unbegreiflich und unerklärlich wird. Ein weiteres Eingehen auf diese Ansicht ist unnötig und würde auch zu keinem Ergebnis führen.

Eine andere Meinung dagegen muß ernster genommen werden. Sie glaubt den Quellenbefund dahin deuten zu dürfen, daß Jesus das Material seiner Forderungen f a s t ganz der Überlieferung verdankt,[72] daß er auch darin mit dem Judentum übereinstimme, daß seine Ethik Gehorsamsethik ist.[73] Der Unterschied sei lediglich in der Art, wie er die bekannten Lehren vortrage, begründet, näherhin, daß er das Ethisch-Religiöse allein gelten lasse und damit einen Wertunterschied zwischen diesem und dem anderen Gehalt der Tora einführe, daher auch seine Lehre nicht mehr Gehorsamslehre für das Volk als Ganzes sei, und endlich die radikale Fassung seiner Lehre.[74]

Man erkennt sofort, daß die Behauptung, Jesus verdanke das Material seiner Forderungen fast ganz der Überlieferung, der Angelpunkt der Meinungsverschiedenheit ist. Es sei aber auch gleich bemerkt, daß weder Windisch noch Klausner, noch auch sonst einer der Autoren, die Anspruch auf Beachtung verdienen, zu behaupten wagt, daß das Material der Lehre Jesu v o l l s t ä n d i g der Überlieferung entlehnt sei. Damit wird schon hier eine, wenn auch noch so kleine Einschränkung gemacht.

Wir gehen weiter und sagen, daß nur deshalb eine solche Annäherung zwischen der Überlieferung und der Lehre Jesu, wie sie die genannten Gelehrten vornehmen, erfolgen konnte, weil nicht beachtet wurde, daß eine äußere Ähnlichkeit noch nicht eine inhaltliche Ähnlichkeit oder Gleichheit bedeutet. Zum Beweise dessen brauchen wir nicht alle Sentenzen vorzunehmen und an ihnen die Wahrheit des aufgestellten Satzes zu erweisen. Es genügt, wenn wir dafür zwei Beispiele herausgreifen, eines aus den behandelten Punkten, den Vollkommenheitsspruch, und ein Beispiel, das an anderer Stelle der Bergpredigt steht, aber in diesen Zusammenhang hineingehört und den Vorzug hat, eine Zusammenfassung des Gegensatzes zwischer alter und neuer Gerechtigkeit zu sein, die Goldene Regel 7,12: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das tuet ihr ihnen. Das ist das Gesetz und die Propheten."

Sehen wir vorerst davon ab, ob die verschiedene Form, in der die „Goldene Regel" überliefert ist, einen Einfluß auf den Inhalt hat, so haben wir mit Windisch zunächst ein gemeinsames Fundament der Diskussion in der Anerkennung, daß die goldene Regel bei Jesus ein kritisches Prinzip ist, während das bei Hillel nicht der Fall ist: „der Unterschied ist nur . . ., daß Hillel trotz dieses Ausspruches die nicht humanen, kultischen und zeremoniellen Bestandteile der Tora mit derselben Ehrerbietung betrachtet wie die humanen oder mit einer uns unverständlichen Logik auch sie als Ableitungen aus der zentralen Regel erfaßt und legitimiert (vgl. seinen Schluß: das ist die ganze Tora, und das andere ist Erklärung; geh und lerne! Schabb 31a; Bill I, 460)".[75] Freilich, an anderer Stelle wird dieses Zugeständnis von Windisch in etwa wieder zurückgezogen. Wo er nämlich davon spricht, daß durch die Antithesen vieles von dem, was die „Rabbinen" für wesentlich halten, „dahinsinken muß, wenn man die Konsequenzen zieht", fährt er fort: „dabei ist zu beachten, daß die Möglichkeit zu solcher Sprengung auch schon in der goldenen Regel des Rabbi Hillel enthalten ist; nur hat sie diese sprengende Kraft im Bereich der rabbinischen Lehrherrschaft nicht auswirken können!"[76]

In diesem letzten Satz liegt der Schlüssel zum Verständnis der Auffassung Windischs. Er übersieht, daß die „Möglichkeit zu solcher Sprengung" nur dann in der Hillelschen goldenen Regel gegeben ist, wenn sie vollständig von Hillel und seiner Grundeinstellung zum Gesetz gelöst und als ein isolierter Ausspruch betrachtet wird, aber dann haben wir nicht mehr die goldene Regel Hillels vor uns. Windisch spricht ja dasselbe sehr deutlich aus, wenn er sagt: „Nur hat sie diese sprengende Kraft im Bereich der rabbinischen Lehrherrschaft nicht auswirken können". Windisch sagt gewiß mit Absicht: „Nur hat sie . . . nicht auswirken können" und nicht „ausgewirkt". Solange

Hillel Hillel bleibt, liegt in seiner goldenen Regel auch nicht die Möglichkeit zur Sprengung irgend welcher Teile des Gesetzes.

Branscomb hat den Unterschied solcher Sprüche, die eine Zusammenfassung von Gesetz und Propheten im Munde Jesu und irgend eines Rabbinen haben, entschieden besser erfaßt: denn, so äußert er im Anschluß an Abrahams, während die Rabbinen bei der Zusammenfassung des Gesetzesinhaltes in ein oder zwei große Gebote nicht daran gedacht haben, die Wichtigkeit oder gleiche Wichtigkeit der anderen zu leugnen, ist gerade dies der Sinn einer Zusammenfassung des Gesetzes bei Jesus. An ihren Folgen wird die Grundverschiedenheit des beiderseitigen Standpunktes deutlich. Die Jünger Jesu verwerfen mit der Zeit große Teile des Gesetzes, während im Judentum gerade die entgegengesetzte Richtung aufkam. Man ahnte die Gefährlichkeit solcher Zusammenfassung und ihre möglichen Folgen. Eine Stelle im babylonischen Talmud ist dafür bezeichnend: „. . . dies sind die Hauptgebote der Tora. Nur diese und nicht die anderen? Sage lieber, diese und die anderen sind die Hauptgebote (Hagigah 11b [Goldschmidt, Vol III, 814]).“[77]

Der Fehler Windischs liegt also darin, daß er die goldene Regel von Hillel, der sie aussprach, löste und dann mit dem ähnlichen Ausspruch Jesu verglich. In Wirklichkeit wurde demnach etwas miteinander in Verbindung gebracht, was in keinem Zusammenhange steht. Windisch hat, und das ist der größere Fehler, in derselben Art mit allen Antithesen verfahren. Er hat sich dabei, wie nicht zu verkennen ist, auf das Ergebnis Kittels gestützt: „Es gibt nicht eine einzige unter den ethischen Forderungen Jesu, von der man apriorisch behaupten dürfte, sie sei als Einzelforderung — wohl gemerkt als Einzelforderung — etwas schlechthin Singuläres; sie könne nicht auch auf dem Boden des außerchristlichen Judentums vorkommen; sie sei nicht auch dort möglich; vielleicht noch so selten, aber doch grundsätzlich möglich!“;[78] er hat es aber mißverstanden, weil er nicht beachtet hat, mit welchem Nachdruck Kittel betont, daß es sich um Einzelforderungen handelt. Schon dieser äußere Umstand, aber noch mehr die Tatsache, daß Kittel dennoch an der grundsätzlichen Verschiedenheit der Ethik Jesu und des Judentums festhält, hätte Windisch eine Warnung sein sollen, Kittel etwas zu unterschieben, was er nicht gemeint hat.[79]

Andererseits aber können wir nicht die Bemerkung umgehen, daß Kittel einigen Anlaß zu solch falscher Schlußfolgerung gegeben hat. Nachdem er nämlich in ganz zutreffender Weise als den Kernpunkt des Problems die Frage der Besonderheit der religiösen Erscheinungen des Judentums und Jesu herausgestellt hat, widmet er einen Hauptteil seiner Arbeit dem Nachweis des vorhin erwähnten Satzes. Dieser Teil steht nur in losem Zu-

sammenhang mit dem Problem und ist nicht nur nicht von keiner Bedeutung für das Endergebnis, sondern macht nur, daß man ihm skeptisch gegenübersteht, bis man von ihm aus das richtige Verständnis für die vorhergehende Untersuchung gewonnen hat. Was Kittel nämlich als Unterschied zwischen der Ethik Jesu und der des Rabbinentums festgestellt hat, ist eine Folge der Beobachtung, daß jede der Forderungen Jesu das Merkmal der Konzentration und absoluten Intensität an sich trägt, mithin jede der Forderungen Jesu auch Ausdruck seiner Besonderheit ist. Vergleichen wir aber damit die sogen. Höhepunkte der Ethik des Judentums, dann sind diese nicht Ausdruck der Besonderheit des Judentums, sondern etwas, was das Judentum auch kennt, ein Element neben vielen anderen, aus denen sich die Besonderheit der rabbinischen Gerechtigkeit zusammensetzt. Daraus ergibt sich der unvermeidbare Schluß, daß in der Einzeluntersuchung Kittels Lehren Jesu und der Rabbinen verglichen sind, die in Wirklichkeit auf anderer Ebene liegen. Gegen ein Verfahren, wie Kittel es angewandt hat, ist nichts einzuwenden, wenn genügend betont wird, daß die Vergleichsobjekte auf beiden Seiten aus dem Zusammenhang losgelöst sind, als „isolierte oder abstrahierte Forderungen" betrachtet werden. Nimmt man sie aber als Aussprüche von Rabbinen und als Forderungen Jesu, so können sie nicht miteinander in Verbindung gebracht werden, es fehlt die Brücke von hüben nach drüben. Das hat Kittel offenbar gemeint, wenn er so stark betont, daß es sich um Einzelforderungen handelt, nur deshalb konnte er dennoch den grundsätzlichen Unterschied zwischen Rabbinentum und Jesus aufrecht erhalten, aus demselben Grunde aber ist der Satz Windischs: „Wenn wir feststellen, daß man zu allen Sprüchen der Bergrede, auch zu den „Antithesen", Parallelen aus dem jüdischen Schrifttum nachweisen kann, dann wird dieser Gegensatz (zwischen Jesus und den Rabbinen) eigentlich zum Phantom",[80] unhaltbar und falsch.

Wo Windisch seinerseits den Unterschied zwischen der Ethik Jesu und der Rabbinen darlegt, nennt er als erstes Element dieses, daß das Rabbinentum die ganze Tora, d. h. alle Bestandteile, für gleich wichtig hält, daß Jesus hingegen — bei dieser Feststellung muß W. Hemmungen überwinden — sich sehr einseitig mit dem „sittlich-humanen und sittlich-religiösen" Gehalt der mosaisch-prophetischen Überlieferung beschäftigt.[81] Damit berührt er tatsächlich die Besonderheit des Judentums.[82] Und das Bekenntnis des R. Jochanan, das er anschließend zitiert, beleuchtet sie sehr treffend. Das ist „die Ebene der Gesetzlichkeit", ein Ausdruck, den W. so gern gebraucht. Sämtliche Parallelen, die zu den Antithesen beigebracht werden, stehen in dieser Ebene, können von ihr nicht gelöst werden, ohne aufzuhören zu sein, was sie sind. — Wenn das

Rabbinentum gegen Jesus opponierte, dann wohl deshalb, weil seine Forderungen nicht in dieser „Ebene der Gesetzlichkeit“ liegen.

Windisch hat es sich eine bewundernswerte Mühe kosten lassen, um den Nachweis, daß auch die Forderungen Jesu die Ebene des Gesetzes nicht verlassen,[83] zu erbringen. Wer den Bemühungen W.' folgt, hat sofort das Gefühl, daß hier ein Begriff mit einem zweideutigen Inhalt angewandt wird. Die Forderungen Jesu haben alle, darin hat W. recht, den Charakter von Vorschriften und richtigen Gesetzen. Darin gleichen sie den Geboten des AT, wie diese verlangen sie ebenfalls Gehorsam. Insofern kann man auch die Ethik Jesu eine „Gehorsamsethik“ nennen.[84] Aber dennoch sind sie weit entfernt, in der Ebene der „Gesetzlichkeit“ zu liegen. Damit kommen wir zum Vollkommenheitsspruch, an dem wir als zweitem Beispiel den Unterschied der Ethik Jesu von der der Rabbinen erläutern wollten.

Windisch sagt: „Ist hiermit gezeigt, daß die ganzen Imperative des V. Kapitels durchaus als richtige Gebote verstanden werden müssen, dann ergibt sich zugleich, daß auch die übliche Meinung, Jesus habe kein neues Gesetz, sondern eine neue Gesinnung gebracht, nicht richtig sein kann.“[85] Er hat damit wieder, wie bei so manchem seiner Ergebnisse, recht und unrecht. Autonom im Sinne Kants ist die Ethik Jesu nicht. Wenn daher W. dagegen Stellung nimmt, so muß man ihm zustimmen. Ebenso aber muß ihm ganz ernsthaft widersprochen werden, wenn er daraus, daß die Forderungen Jesu imperative Form haben, schließt, Jesus habe keine neue Gesinnung gebracht.

Dadurch, daß Jesus mit aller Deutlichkeit die juristisch äußerlichen Grundsätze aus dem Bereich des Sittlichen verbannt, ist die notwendige Voraussetzung dafür geschaffen, daß die Sittlichkeit intensiv und extensiv zur vollen Geltung komme, und damit der Weg zur Gesinnungsethik gebahnt. Er hat sich aber damit nicht begnügt. Aus seinen Forderungen geht nämlich hervor, daß eine Gerechtigkeit der Tat nicht genügt. Sie muß durch die Gerechtigkeit der inneren Akte ergänzt werden. Der Jünger kann erst dann gerecht genannt werden, wenn er äußerlich und innerlich gerecht ist. Noch mehr; weil die Forderung nach äußerer Gerechtigkeit nicht einmal erhoben wird, sondern nur jene nach innerer Gerechtigkeit — die äußere ist darin natürlich eingeschlossen — so liegt aller Nachdruck auf dieser, weil — wir finden dafür keinen anderen Grund — sie die Quelle der Gerechtigkeit überhaupt ist. In diesem Sinne ist die Ethik Jesu Gesinnungsethik.

Wenn W. jedoch leugnet, daß Jesus eine neue Gesinnung gebracht habe, dann versteht er unter Gesinnung etwas anderes. Gesinnungsethik ist nach ihm eine Ethik im Sinne der Autonomie

Kants. Eine solche hat in der Tat Jesus nicht gelehrt. Aber ebenso wenig ist Jesu Ethik auch heteronom. Sie ist vielmehr beides, weil sie theonom ist, und daraus ergibt sich, daß W.' Dilemma — entweder Gesetz oder Gesinnung — auch nicht zutrifft, weil es in einer höheren Einheit seine Auflösung findet.

„Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ W. anerkennt, was wir oben näher erklärt haben, daß nämlich „in diesem Spruch ein Mysterium, die Gemeinschaft von Kind und Vater, als Untergrund der Lebensäußerungen und innere Motivation vorausgesetzt“ ist.[86] — Der Spruch enthält dann die Forderung an die Jünger, die Vollkommenheit des himmlischen Vaters in sich zum vollkommenen Ausdruck zu bringen. Das Motiv, das sie zur Erfüllung dieser Forderung bewegen soll, ist das Vater-Sohn-Verhältnis, das die Jünger mit Gott verbindet. Wir haben oben weiter festgestellt — auch darin ist Windisch mit uns einig — daß in diesem Spruch das Wesen der neuen Gerechtigkeit, wie es in den einzelnen Antithesen dargelegt ist, zusammengefaßt wird. Es ist die Summe der neuen Gerechtigkeit. Er ist aber nicht einfach Summe im Sinne einer Addition aller Antithesen, sondern Summe, weil Heraufführung der Antithesen zum Höhepunkt. In seinem Lichte erscheinen sie zwar nicht in einem neuen, wohl aber in einem helleren Glanze, so daß ihr tiefster Sinn erst in diesem Lichte klar erfaßt werden kann. Wie Gott ganz frei von Zorn und ganz Reinheit, Wahrhaftigkeit, Geduld und Liebe, Liebe auch gegen seine Feinde (Feind im ethischen Sinn: Böse, Sünder), und Sanftmut, Reinheit, Wahrhaftigkeit und Liebe sein Wesen ist, so soll der Jünger ganz versöhnlich, rein, wahrhaftig und liebevoll sein gegen alle, und muß er als Gotteskind sein aus seiner inneren Natur heraus. So sind die Forderungen Gottes heteronom und autonom, aber auch beides wieder nicht, insofern sie theonom sind.

Man pflegt dem Vollkommenheitsspruch gern den Spruch: „Denn ich, der Herr, bin euer Gott. So nun erweist euch denn als heilig, und seid heilig, weil ich heilig bin“ (Lv 11, 44) an die Seite zu stellen und weist dann hin auf die Lehre der Rabbinen von der Nachahmung Gottes, die an diese oder ähnliche Stellen anknüpft. So meint W., die besten Kommentatoren des Vollkommenheitsspruches seien nicht die christlichen Theologen, sondern die Rabbinen, „ein Rabbi Meir z. B., der nach Ex 17, 5 Gott zu Moses sprechen läßt: sei mir gleich; wie ich Gutes für Böses vergelte, so vergilt auch du Gutes für Böses“ (Ex R 26; Bill I, 372).[87] Man übersieht dabei vollständig, daß in der Lehre der Rabbinen Gott nur Beispiel ist. Wenn nur das auch der Sinn von 5, 48 sein soll, dann bedurfte es wahrlich nicht des zweimaligen Hinweises auf die Wesensverwandtschaft zwischen Gott und Jünger als die zwischen Vater und Sohn. Es

ist irreführend, wenn Billerbeck sagt: „Mehrfach kehrt der Gedanke wieder, daß das Kindesverhältnis zu Gott Israel zum Wandel nach Gottes Vorbild verpflichte".[88] Denn die angeführten Stellen beweisen zwar, daß die Israeliten Kinder Gottes genannt werden und sind, daß sie dann Kinder Gottes sind, wenn sie Gottes Willen tun, aber der Beweis für die Verbindung: weil Israel Gotteskind ist, muß es wie Gott handeln, fehlt. — Auch Abrahams,[89] auf den W. sich beruft, übersieht, daß in dem Vollkommenheitsspruch die Begründung einzigartig ist. Er gibt zwar zu, daß die Fassung des Matthäusspruches umfassender ist als die des Lk, meint aber, daß die Differenz mehr wörtlicher als sachlicher Art ist und beide Sprüche in die Lehre des Rabbinentums von der Nachahmung Gottes gehören.

Es gibt kaum ein Beispiel, das die Verschiedenheit der Ethik Jesu und der des Judentums besser beleuchtet als der schon erwähnte Ausspruch Rabbi Jochanans b. Sakkai: „Bei eurem Leben (die Jünger Jesu sind angeredet), nicht der Tote verunreinigt, und nicht das Wasser macht rein, aber es ist eine Verordnung des Königs aller Könige; Gott hat gesagt: eine Satzung habe ich festgesetzt, eine Verordnung habe ich angeordnet; kein Mensch ist berechtigt, meine Verordnung zu übertreten; denn es heißt: dies ist die Satzung der Tora, die Jahwe geboten hat. (Nm 19, 2)".[90] Hier klafft zwischen der Erkenntnis R. Jochanans: nicht der Tote verunreinigt, und nicht das Wasser macht rein, und dem Bewußtsein, dennoch zur Beobachtung des Gesetzes verpflichtet zu sein, ein Abgrund, der auch nicht dadurch überbrückt werden kann, daß Gott die Satzung gegeben hat; denn es fehlt die Verbindung von Gott zum Menschen. Diese Gesetzlichkeit ist heteronom im schärfsten und üblen Sinne, womit die Gesinnungsethik Jesu auch nichts gemeinsam hat. Denn diese fußt ja auf dem sittlichen Selbstbewußtsein des Jüngers, infolgedessen er die Forderung Gottes als seine eigenpersönliche Pflicht erkennt.

Das Ergebnis des Vergleiches, den wir an zwei besonders markanten Aussprüchen Jesu u. ä. des Spätjudentums durchgeführt haben, kann unbedenklich auf das Verhältnis der Ethik Jesu zu der des Spätjudentums allgemein erweitert werden; denn beide Maximen sind die Summe der Ethik Jesu, und die „Parallelen" dazu aus dem Spätjudentum sind nicht minder bezeichnend für dieses.

Was wir daraus für die Ethik Jesu gewinnen, ist folgendes. Negativ ist durch seine Forderungen die Volksgebundenheit des Gesetzes im AT und die nationale Weltanschauung als d a s Hindernis für die höchste Sittlichkeit gekennzeichnet. Mit aller Deutlichkeit wird daher jene gelöst, diese zerschlagen. Damit ist die notwendige Voraussetzung für das neue Gesetz geschaffen.

Dieses ist vollkommen, vollkommen in sich, es sind höchste Grundsätze der Sittlichkeit, die den ganzen Menschen erfassen und zum Quellpunkt der Sittlichkeit hinaufführen; vollkommen hinsichtlich der Begründung, die dem Verhältnis des Jüngers zu Gott, der Gotteskindschaft, entnommen ist; dadurch werden die Forderungen, die als Gottesforderungen an den Menschen herantreten, zugleich Forderungen des sittlichen Bewußtseins im Jünger.

Die Gerechtigkeit aus der Tora aber ist unvollkommen, einmal, weil sie nicht zu den höchsten Forderungen der Sittlichkeit vordringt (Feindesliebe, goldene Regel), sie konnte es nicht einmal, solange das Individuum hinter dem Volksganzen zurückstand; ferner, weil das Motiv der Sittlichkeit Legalität ist; endlich, weil sie niemals zur Einheit von Forderung und sittlichem Selbstbewußtsein kam.

Darum ist der Gegensatz zwischen der alten und neuen Gerechtigkeit nicht ein „Phantom“ oder etwa das Ergebnis irgend welcher Verhältnisse des Urchristentums. Weil die Ethik auf Jesus selbst zurückgeht, hat auch der Gegensatz von vornherein bestanden, und es wäre unbegreiflich, wenn Jesus selbst nicht darum gewußt oder ihn nicht bewußt ausgesprochen hätte.

Man darf aber Jesus nicht von der Überlieferung abschneiden oder loslösen. Nicht nur er selbst betont, daß seine Lehre im Gesetz verankert ist, auch die Übersicht über das Quellenmaterial beweist dieses. Und darin ist auch der Sinn der „Parallelen“ zu suchen. Denn sie sind die Fäden, die Jesu Ethik mit der Überlieferung verknüpfen. Sie sind verschieden in Hinsicht auf die beiden Phasen der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte. Am engsten ist die Verbindung zum AT, weniger eng zum Spätjudentum.

Im AT sind es wieder einzelne Teile, die der Lehre Jesu näher stehen als andere. Von den ersteren sind der Dekalog und die Propheten zu nennen. Die Gebote des Dekalogs waren ja ursprünglich rein sittlich-religiöser Art. Jesus brauchte darum einerseits nur diese Art wieder zur Geltung zu bringen und andererseits zu erweitern und zu vervollkommnen. In dem Wirken der Propheten fand sein Wirken schon deshalb einen Vorläufer, weil diese sich gerade darum bemühten, dem religiössittlichen Gehalt des Gesetzes die Bedeutung zu verschaffen, die ihm ursprünglich angehaftet hatte. Auch die didaktischen Schriften des AT sind hier nicht zu übersehen. — Das vorhandene Gut aber wird unter der Hand Jesu unversehens ein anderes, ein neues. Man sagt, Jesus habe die sittliche Norm vereinfacht, vertieft und vervollkommnet,[91] und damit ist die Lage richtig gekennzeichnet.

Zum Spätjudentum laufen nicht so viele verbindende Fäden. Der Gegensatz der Ethik Jesu zu ihm ist in einer Hinsicht

schroff, in anderer Hinsicht hat sie doch auch wieder eine gewisse Verwandtschaft, schon deshalb, weil das Individuum im Spätjudentum im ganzen gesehen eine größere Bedeutung hatte als im AT. Es ist nicht zu leugnen, daß damit die Erkenntnis in die sittlichen Pflichten des einzelnen wuchs, die Sittlichkeit selbst damit einen Fortschritt machte. Zur richtigen Bewertung dieses Umstandes sei aber bemerkt, was Kittel mit Nachdruck betont, nämlich die Abhängigkeit vom AT und von einzelnen Lehren des AT[92], und weiter, daß dieser Vorzug darunter leidet, daß die Überschätzung des Gesetzes einen erschreckenden Umfang angenommen hatte. Wo zudem dieses charakteristische Merkmal des Spätjudentums zur Sprache steht, wird der Gegensatz des neuen Gesetzes dazu unüberbrückbar und unüberwindbar. Keiner empfindet dies deutlicher als der Jude selbst, der Pharisäer von einst so gut wie sein Nachkomme. Als Beispiel sei auf Josef Klausner verwiesen, der mit klarer Einsicht in die Verhältnisse hierin den Unterschied des Christentums vom Judentum sieht. Er fehlt aber darin, daß er nicht sieht, wie diese „Gesetzlichkeit" ihre düsteren Schatten auf die Ethik des Judentums wirft. Irrationale Momente trüben hier seinen sonst scharfen Blick. Das Bemühen, sie zu beseitigen, ist vergebens.[93]

Durch diese Feststellung ist auch das Verhältnis des Spätjudentums zum AT klar geworden. Wir haben weiter oben die These Windischs, daß das Spätjudentum eine natürliche Fortsetzung des AT sei, zurückgewiesen. In seinem Buche wiederholt er seine Behauptung, ohne daß sie deshalb glaubwürdiger wird. Gewiß beruft sich das Spätjudentum bei seiner Opposition gegen Jesus auf das AT, und ebenso behauptet es, das Gesetz Gottes bewahrt zu haben, und es trifft dieses auch weithin zu, aber daraus folgt doch keineswegs, daß das Spätjudentum die legitime Fortentwicklung des AT ist. Wenn man freilich mit W. annimmt, die atl Schriftensammlung trage „komplexen Charakter" und zwar derart, daß sie die Gegensätzlichkeit von Bergpredigt und Mischnah in sich schließt, dann ist die Schlußfolgerung, die er zieht, als Schlußfolgerung allerdings richtig, weil sie aber von falschen Prämissen ausgeht, objektiv falsch. Das AT zeigt in seinen einzelnen Schriften zwar nicht die Einheitlichkeit des Evangeliums, ist aber auch nicht solch verschiedenen Inhaltes, daß es ohne einheitliche Linie wäre. Diese ist eine aufsteigende Linie, aber sie ist da.

Die Ethik Jesu soll im Gegensatz zu der des Judentums „radikal" sein. Wenn man unter radikal die Konsequenz und Unerbittlichkeit der Forderungen Jesu, die das ganze sittliche Leben umspannen und unbedingten Gehorsam verlangen, versteht, dann trifft diese Bezeichnung eine Seite der Ethik Jesu, doch weniger ihre Gegensätzlichkeit zum Judentum. Es berührt sich damit die eschatologische Orientierung der Forde-

rungen Jesu. Diese ist tatsächlich vorhanden, aber nicht in dem Sinne, daß Jesus das baldige Ende dieses Äons erwartete. Dafür liefert die Bergpredigt keinen Anhaltspunkt. Denn auch dort, wo Jesus auf die baldige Versöhnung mit dem Widersacher drängt (5, 25), steht nur die Möglichkeit baldiger Vollendung der irdischen Laufbahn des einzelnen im Hintergrunde. Nur insofern spielt die Eschatologie eine Rolle, als um des Himmelreiches willen die Gebote, und zwar solch ernste Gebote, dem Jünger auferlegt werden.

Alle Vergleichung der Ethik Jesu mit der Ethik des Judentums mündet schließlich in eine Betrachtung der Persönlichkeit Christi,[94] weil die Lehre einen gewichtigen Beitrag zur Beurteilung der Person, aus deren Munde sie stammt, liefert; aber auch, weil die Person den Gegensatz zur neuen und alten Gerechtigkeit bestimmt oder zum mindesten den Schlüssel zur Erklärung des Gegensatzes enthält. „Man kann bezweifeln, ob überhaupt aus dem NT allein eine klare Antwort zu erhoffen ist. Sicher ist sie nicht zu finden, ohne daß man gleichzeitig ganz ernst und dringlich einer Frage ins Antlitz schaut . . ., der Frage nach der Persönlichkeit Jesu selbst.“[95] Darum wäre auch unsere Untersuchung unvollständig, wenn wir über den Bergprediger selbst hinwegsähen.

Dabei darf aber nicht vergessen werden, daß die Bergpredigt nicht die Person Christi selbst zum Gegenstand hat. Ihr Gegenstand ist das Gottesreich. Es kann sich darum bei dem Urteil über Christus, das wir aus der Bergpredigt gewinnen, nur um ein Teilurteil handeln, das aus dem übrigen Teil des Evangeliums ergänzt wird. Die Bergpredigt steht ja nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit der ganzen Christusoffenbarung.

In den Antithesen tritt die Person Jesu stark in den Vordergrund. Es wird darauf schon in 5, 17 hingewiesen durch den Terminus „kommen“. Was Jesus im folgenden ausführen wird, ist Aufgabe seines Berufes. Dazu ist er gekommen. Damit ist das „Ich aber sage euch“ und sein Inhalt vorbereitet und seine Bedeutung gekennzeichnet. Wer so spricht, besitzt eine Autorität.

Die Art der Autorität des Sprechenden wird durch die Autorität dessen bestimmt, der die Tora gegeben hat. Da nun aber nach Ansicht des Spätjudentums nicht nur das schriftliche, sondern auch das mündliche Gesetz von Gott ist, so muß auch die Autorität Jesu eine göttliche sein. Er verlangt darum von seinen Jüngern gleichen Gehorsam, wie Gott einst gegen seine Gebote.

Diese Feststellung paßt zum ganzen Tenor der Bergpredigt. Durch die Einleitung (5, 1 f) wird sie deutlich als Gegenstück zur Gesetzgebung auf dem Berge Sinai im AT hingestellt und der neue Gesetzgeber Jahwe an die Seite gestellt. Wie zur Bekräftigung dieser Parallele wird gegen Schluß der Bergpredigt

auf den Gerichtstag hingewiesen. „Jener Tag“ (7,22) war den Zeitgenossen Jesu ein ganz geläufiger Terminus, sie verstanden darunter den „Tag Jahwes“. Aber zum Unterschiede von ihren Vorstellungen ist nicht Jahwe der Richter, sondern Jesus. Auch hier werden darum die Rollen zwischen Jahwe und Christus getauscht. Aus dem Jahwetag ist ein Christustag geworden (Mt 25,31 ff); denn Christus wird zu den Übeltätern sprechen: „Ich habe euch nie gekannt; hinweg von mir!“ (7,23), Jesu Autorität als Gesetzgeber erhält damit ein besonderes Gewicht.

Im Corpus der Bergpredigt tritt das „Ich“ des Bergpredigers immer wieder hervor. Die Jünger werden selig gepriesen, wenn sie um seinetwillen Verfolgung und alles Böse erleiden. Dafür wird ihnen das Himmelreich zuteil. Auch hier fehlt die Parallele zu Jahwe nicht. Wie einst die Propheten als Gesandte Jahwes, werden jetzt die Gesandten Jesu, die Jünger, dasselbe Schicksal erleiden. — Jesu Name bedeutet Macht und Kraft; denn in seinem Namen wird geweissagt, werden böse Geister ausgetrieben und viele Wunder gewirkt. — „Die Jüngersprüche vom Salze und vom Lichte“, sagt Windisch, „fußen auf der Gewißheit, daß sie von ihm (Jesus) eine Kraft empfangen haben, die Salz und Licht in die Welt bringt; das johanneische „Ich bin das Licht der Welt“ scheint also die Voraussetzung für das „Ihr seid das Licht“ des Matthäus zu sein, was indes auch in Matthäus angedeutet ist (4,16).“[96] Es ist richtig, daß „diese Macht . . . in Mt . . . sein (Jesu) Wort, seine Heilspredigt, seine Lehre vom Willen Gottes (vergl. 5,16)“[97] ist, aber man kann diese mit Windisch nicht von der Person Christi trennen; denn diese Macht ist eben sein Wort, seine Heilspredigt und seine Lehre vom Willen Gottes.

Die Bergpredigt ist Jesu Wort, die Gebote, die sie enthält, sind Jesu Gebote. Nur wer sie „hört und befolgt, gleicht einem klugen Manne“ (7,24), der im Gerichte besteht; wer sie hört, „aber nicht befolgt, gleicht einem törichten Manne, der sein Haus auf Sand gebaut hat“ (7,26), beim Unwetter stürzt das Haus zusammen, ein solcher Mann entgeht nicht dem Endgericht. Die Beobachtung und Befolgung der Forderungen Jesu entscheiden also über Leben und Tod der Jünger (vgl. 5, 20) — kurz vorher aber sagt Jesus: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr! wird in das Himmelreich eingehen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel tut“ (7,21). Wenn zwischen beiden Aussprüchen kein Widerspruch bestehen soll, dann ist nur die Annahme möglich, daß Jesu Gebote eben die Gebote Gottes sind.

Zugleich nennt Jesus in dem zuletzt angeführten Spruch Gott seinen Vater. Zwar sind auch die Jünger Kinder Gottes, aber das Verhältnis, das zwischen Gott und Jesus besteht, muß ein anderes sein, wie das der Jünger zu Gott. Das erhellt daraus,

daß Jesus den Jüngern Gebote auferlegt kraft einer Autorität, die der Jahwes gleichkommt. Damit erhalten wir aus der Bergpredigt eine Reihe von Christusprädikaten, die ihn ganz nahe an Gott heranrücken, die im Rahmen des ganzen Evangeliums aber die wahre Gottheit Jesu bedeuten.[98]

Von hier aus gesehen, führen gar viele Fäden zu dem anderen Christuswort bei Mt, dessen Inhalt Windisch dem Inhalt der Bergpredigt gegenüberstellt, und das einen so großen Abstand davon haben soll:[99] „Alles ist mir von meinem Vater übergeben. Niemand erkennt den Sohn als der Vater, und niemand erkennt den Vater als der Sohn, und wem der Sohn es offenbaren will". (Mt 11, 27). Windisch selbst hat erst den „gewaltigen" Abstand zwischen diesem Wort und der Bergpredigt geschaffen. Er hat nämlich den Befund der Bergpredigt zu gering veranschlagt, wenn er sagt: „Als ‚Sohn' gibt er sich nur einmal kund, wo er vom Willen seines Vaters andeutend redet. Sonst erscheint er als neuer Lehrer, Prophet und als künftiger Weltrichter, also mit prophetisch-messianischer Vollmacht Betrauter".[100] Nicht nur andeutungsweise nennt Jesus Gott seinen Vater. Wir haben gerade festgestellt, daß eine Reihe von Christusprädikaten Jahwe und Christus einander nahe rücken. Christus ist mit göttlicher Autorität als Gesetzgeber ausgerüstet. Aus dem Jahwetag des AT ist ein Christustag geworden. Sein Gebot ist Gottesgebot. Wenn Windisch also behauptet, daß Jesus „nur einmal" Gott seinen Vater nennt, so trifft das zwar dem Wortlaut nach zu, aber der Inhalt der Bergpredigt besagt mehr; denn Jesus ist sonst nicht *n u r* „Lehrer, Prophet und zukünftiger Weltenrichter", er ist dieses nicht im gewöhnlichen Sinne des Wortes, wie Windisch meint. — Weiterhin ist es nicht richtig, daß jedes Wort der Bergpredigt „auch im Talmud enthalten ist, ohne daß dieser Tatbestand auf den Einfluß und die Nachwirkung dieser Rede zurückgeführt werden könnte".[101] Wir haben oben dargelegt, daß Windisch die Ausführungen Kittels mißverstanden hat. Der Inhalt der Bergpredigt ist neu, subjektiv und objektiv. Es trifft hier zu, was Jesus 11, 27 sagt: „Niemand kennt den Vater als der Sohn, und wem der Sohn es offenbaren will." Nur darf man mit Windisch den Inhalt dieses Wortes nicht verengen. Es handelt sich darin ja gar nicht um ein Geheimnis, das nur den Auserwählten mitgeteilt wird.[102] Auch darf man den Inhalt des johanneischen Wortes nicht allein auf die göttlichen Personen beschränken, es umfaßt doch die *g a n z e* Gottesoffenbarung. Gewiß ist das Wort (Mt 11, 27) gegenüber der Bergpredigt ein Fortschritt, aber er kommt nicht unerwartet.

Was wir für die Beurteilung der Person Christi aus der Bergpredigt gewinnen, spiegelt den Befund über die neue Gerechtigkeit und ihr Verhältnis zur alten Gesetzesgerechtigkeit wieder.

Am Gegensatz der Forderungen Jesu zum Gesetz Jahwes erkennen wir die gleiche Autorität Jesu mit Jahwe. Wie aber Jesus und Jahwe Sohn und Vater in einzigartiger Weise sind, ist auch der innere Zusammenhang zwischen dem alten und neuen Gesetz gewahrt, die neue Gerechtigkeit ist die Vervollkommnung der alten Gerechtigkeit, aber auch ihre Erfüllung: „Glaubet nicht, daß ich gekommen bin, Gesetz und Propheten aufzuheben. Nicht um sie aufzuheben, bin ich gekommen, sondern, um sie zu erfüllen“ (5, 17). Endlich, wie Jahwe der Gott des AB war, so ist in Jesus und mit Jesus das neue Gottesreich gekommen. Die neue Gerechtigkeit und die Person Jesu sind unzertrennlich verbunden. Alle Gegensätzlichkeit zum Judentum hat in ihm seinen letzten Grund. Wie seine Person über jedem Rabbi steht, so seine Lehre über der rabbinischen.

§ 4. Die Bestätigung des Ergebnisses aus den übrigen Evangelien.

Wenn etwas aus dem Evangelium klar wird, so die Pietät Jesu gegen die Überlieferung seines Volkes. Dies offenbaren seine Worte, seine Taten und nicht zuletzt der Umstand, daß er auch andere zur Treue gegen das Gesetz ermahnte. Das Zeugnis des Evangeliums in diesem Punkte ist so einhellig, daß es sich erübrigt, auf Einzelheiten näher einzugehen.[103]

Die Pietät Jesu gegen die Überlieferung ist aber anderer Art als jene der Pharisäer und Schriftgelehrten. Wenn er freilich zu dem Volke sagt: „Alles, was sie euch sagen, das tut und beobachtet“,[104] dann hat es den Anschein, als ob er zum Gehorsam gegen die Vorschriften der Rabbinen ermahnen wollte. Aber der erste Eindruck trügt hier. Wenn man nämlich diesen Ausspruch auf den ganzen Umfang des pharisäischen Lehrsystems beziehen müßte, dann wäre nicht nur das persönliche Verhalten Jesu und der Führer des Volkes zueinander, sondern auch der sachliche Gegensatz ihrer Lehren unerklärlich.

Im Verlauf der öffentlichen Tätigkeit Jesu wird die Feindschaft der Pharisäer gegen Jesus fortschreitend deutlicher, aber auch die ablehnende Haltung Jesu gegen sie immer offenkundiger. In den jerusalemischen Streitgesprächen hat der persönliche Gegensatz seinen Höhepunkt erreicht. Die Katastrophe ist nicht mehr aufzuhalten.

Diese äußere Beobachtung findet ihre Begründung und Erklärung in der Verschiedenheit der Lehre Jesu von der Religion des Spätjudentums. Diese zeigte sich negativ darin, daß Jesus einen großen Teil der Überlieferung nicht anerkennt.

So lehnt er zunächst die enge Verbindung von Religion und Nation, derzufolge das Spätjudentum eine nationale Weltanschauung geworden ist, ab. Schon gleich zu Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit wird dies dadurch klar, daß er den Satan,

der ihm gemäß der zeitgenössischen Messiaserwartung die Herrschaft über alle Reiche der Welt anbieten will, ganz energisch von sich weist und damit auch diese Seite der jüdischen Heilandserwartung.[105] Dieselbe Richtung zeigt die Beantwortung der Steuerfrage.[106] Zwar wollen die Pharisäerschüler und Herodianer nicht in erster Linie erfahren, wie Jesus sich zum Nationalfeind stellt, sie suchen vielmehr eine Handhabe, um Jesus zu beseitigen. Es stehen aber die national-messianischen Erwartungen im Hintergrunde. Bot ihnen aber Jesus keinen Anlaß zur Anklage, so hofften sie wenigstens, daß er, im Falle einer bejahenden Antwort auf ihre Frage, die Massen in ihrer Hoffnung enttäuschen und deren Sympathie verlieren werde. Die Art, wie Jesus die Frage beantwortet, zeigt darum auch, daß er keineswegs die Meinung der Pharisäer, daß Religion und Nation einander die Wege kreuzen, teilte. „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist". Es gehört nicht zum Amte des Messias, die Fremdherrschaft von Israel abzuschütteln.

Auch in der Einschätzung des Kultus weicht Jesus ganz erheblich von der Auffassung der Pharisäer ab. Die Bedeutung, die die Rabbinen den darauf bezüglichen Vorschriften beimessen, lehnt er ab und sieht vielfache Beschränkungen. So muß der Sabbat hinter der Befriedigung eines Lebensbedürfnisses (Ährenrupfen am Sabbat[107]) und der Ausübung von Liebeswerken[108] zurückstehen. Er kennt die Ausdehnung der levitischen Vorschriften über Rein und Unrein, die ihnen die Pharisäer gegeben haben, nicht an. Darum verkehrt er ganz unbekümmert mit Sündern und Zöllnern und scheut sich auch nicht, sich mit ihnen zu Tische zu setzen.[109] Wenn er dabei seine Haltung mit Os 6, 6: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer"[110] rechtfertigt, so zeigt dies, daß er sich mit den Propheten eins fühlt, die schon vor ihm den Kampf gegen die Überschätzung des Kultus aufgenommen haben. In diesem Zusammenhang ist auch auf den Wehe-Spruch[111] hinzuweisen und vielleicht auch auf 5, 24, wonach das Opfer Gott nicht wohlgefällig sein kann, wenn irgendwie die Liebe verletzt ist.[112]

Jesu Kampf gegen die Überschätzung des Kultus geht über den der Propheten hinaus, weil er folgerichtig das Ende des Kultus bedeutet. Dies beweisen Jesu Aussprüche über den neuen Flicken auf dem alten Kleide und den jungen Wein in alten Schläuchen.[113] Jesus widerspricht damit der Meinung der Johannesjünger, als ließe sich die Fastenpraxis der Pharisäer, die auch sie üben, mit der neuen Reichsgottesordnung vereinbaren. Gegen den Vorwurf der Pharisäer, daß er mit Zöllnern und Sündern verkehre und speise, führt Jesus zu seiner Verteidigung an, daß die levitischen Vorschriften mit seiner Berufsaufgabe unvereinbar sind.[114] Dieser ist auch der Sabbat untergeordnet.[115]

Eine besondere Beachtung verdient das Streitgespräch Mt 15, 1—20. Hier spricht Jesus zunächst mit aller nur wünschenswerten Klarheit aus, daß die Überlieferung der Pharisäer das Gebot Gottes außer Kraft setzt. Dann geht er gegen die Sache selbst vor. Und die prinzipielle Bedeutung dieses Vorgehens hebt er eigens hervor, wenn er es mit den Worten: „Höret zu und verstehet wohl“ einleitet. Ganz allgemein fährt er dann fort: „Was in den Mund eingeht, macht den Menschen nicht unrein, sondern was aus dem Munde herauskommt, macht den Menschen unrein.“ Das zielt auf den levitischen Reinheitsbegriff als solchen. Die Pharisäer erkennen dies gar wohl, daher nehmen sie an seinen Worten Anstoß. Das stört aber Jesus nicht. Zusammen mit der Frage des Petrus veranlaßt es ihn vielmehr, den Sinn seiner Worte noch deutlicher hervorzukehren.[116] Nun ist kein Zweifel mehr. Die Vorschriften der kultischen Reinheit haben ihre Geltung verloren, eine höhere Ordnung ist an deren Stelle getreten: die sittliche Reinheit. — Welch ein Unterschied zwischen Jesus und R. Jochanan. Dieser weiß zwar auch, daß nicht der Tote verunreinigt, aber dieses Bewußtsein drängt ihn nur, die Pflicht zur Beobachtung der Reinheitsgesetze auf anderem Wege sicherzustellen. Er tut es mit dem Hinweis darauf, daß es eine Satzung Gottes ist, denkt aber nicht daran, den Sinn der Satzung begreiflich zu machen, etwa auf die pädagogische Bedeutung dieser äußeren Vorschriften hinzuweisen. Dem Rabbinen genügt, daß es Gesetz ist.

Windisch will wohl zugeben, daß dieses Wort den Kultus prinzipiell aufhebt, aber er zweifelt, ob Jesus „auch bewußt war, daß es sich auch gegen die Tora richtete“.[117] Uns scheint, daß solcher Zweifel nicht berechtigt ist. Nach einer Einleitung, die bewußt darauf abzielt, die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu erregen, kann man nicht mehr annehmen, daß Jesus selbst nicht um die Tragweite seiner Worte gewußt habe. Da es andererseits um den Reinheitsbegriff selbst geht, so sind damit auch die atl Vorschriften über Rein und Unrein getroffen. Jesus kennt nur mehr e i n e Reinheit: die sittliche, und er nennt den Menschen nur dann unrein, wenn er die sittlichen Gebote übertritt.

Schon bei Betrachtung dieser Seite der Haltung Jesu sind wir auf Gegensätze sachlicher Art gestoßen, die die Annahme, daß Jesus in Mt 23, 3 das Volk zum Gehorsam gegen die Gesamtlehre der Pharisäer ermahne, unmöglich machen. Er kann ihnen darum nur insofern Autorität zugebilligt haben, als sie das Gesetz Mosis verkünden.[118]

Im Kampfe gegen die national-messianischen Erwartungen und die Überschätzung des Kultus und Zeremonials berührt sich Jesus mit den Propheten. Während diese aber den Bestand des Gesetzes nicht anzutasten wagten, sondern nur auf eine kommende Neuordnung hinzuweisen vermochten, folgt die Auflösung eines

Teiles des Gesetzes aus der Haltung Jesu und geht darum die Weissagung der Propheten in Erfüllung. Jesus geht also weiter als die Propheten. Er ist aber darin der Erfüller des AT. Denn soweit dieses ein sittliches Gesetz war, wird es fortbestehen, wie gerade das oben zuletzt angeführte Streitgespräch über Rein und Unrein aufs deutlichste zeigt[119] und der Umstand, daß auch die Propheten schon darauf hingewiesen haben.

Jesus begnügt sich aber nicht damit, dem sittlichen Gesetz des AT ungebrochene und uneingeschränkte Geltung zu verschaffen, er erfüllte es zudem, wie die folgende Übersicht zeigt. Dadurch gerät er auch in einen positiven Gegensatz zu den Rabbinen.

Die Norm der Ethik Jesu ist Gott, näherhin Gottes Wille. So nämlich lehrt Jesus seine Jünger beten: „Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden.“[120] Unter „dein Wille“ ist der Wille Gottes, des Vaters im Himmel, gemeint, an den sich das Vaterunser richtet. In gleicher Weise hängt von der Erfüllung des Willens Gottes der Eintritt in das Himmelreich ab: „Nur wer den Willen meines Vaters im Himmel tut, (wird in das Himmelreich eingehen).“[121] Und so kommt derselbe Gedanke noch öfter zum Ausdruck.[122] Die Ethik Jesu ist also theonom.

Wie die Bergpredigt zeigt auch das übrige Evangelium, daß Jesu Gesetz und Lehre die gleichverpflichtende Kraft hat wie der Wille Gottes. Jesus stellt sich als den Lehrer hin: „Einer ist euer Lehrer, Christus.“[123] Er sendet seine Jünger und gibt ihnen Auftrag, seine Lehre zu verkünden;[124] den Menschen aber, die seine Jünger nicht aufnehmen, droht er ein Gericht an, das schlimmer sein wird als jenes über Sodoma und Gomorrha.[125] Noch deutlicher tritt dies hervor, wenn Jesus sich selbst als Vorbild des menschlichen Handelns hinstellt: „Folgt mir nach!“[126] Denn nur wer ihm nachfolgt, kann hoffen, im Endgericht zu bestehen.[127] Ausdrücklich sagt er: „Nehmet mein Joch auf euch und lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen.“[128] Wie Jesus Mt 5, 45 Feindesliebe gebietet mit dem Hinweis auf das Vorbild Gottes, so bezeichnet er sich hier als Vorbild der Demut und Sanftmut. Die Ethik Jesu ist also auch christonom.

Soweit wird demnach das Ergebnis der Bergpredigt bestätigt. Genau das gleiche zeigt sich, wenn wir nun dem Inhalt der Ethik Jesu unseren Blick zuwenden. Jesus will mit seinen Forderungen den ganzen Menschen erfassen und ihn zu einer durch und durch sittlichen Persönlichkeit machen. Darum weist er wiederholt darauf hin, wo die eigentliche Quelle der Sittlichkeit zu suchen ist. Das Innere des Menschen oder das Herz bestimmt den sittlichen Wert oder Unwert des Jüngers. Das ist der Sinn von dem Bild des Baumes und der Früchte.[129] Am deutlichsten aber kommt das in dem schon eben in anderer Hinsicht verwerteten Streitgespräch über Rein und Unrein zum Ausdruck. „Was aber aus dem Munde kommt, stammt aus dem Herzen, und

das macht den Menschen unrein. Denn aus dem Herzen kommen böse Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsches Zeugnis, Lästerung. Das macht den Menschen unrein."[130] Diese Worte sind so klar, daß sie keine Umdeutung vertragen. Ein Gleiches will das Bild vom inneren Licht.[131] — Aus demselben Grunde dringt Jesus im Gebot der Liebe darauf, das Herz in den Dienst der Liebe zu stellen: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Gemüte."[132] Die Wiederholung desselben Gedankens durch drei Synonyma ist nicht rhetorische Geste. — Wenn darum das äußere Werk wirklich gut sein soll, muß es von der rechten Gesinnung begleitet sein. Das Almosengeben, das Beten und Fasten hat keinen Sinn, wenn es nicht in der rechten Absicht, sondern aus eitler Gefallsucht vor den Menschen wie bei den Pharisäern geschieht.[133] Solches Gebaren nennt Jesus Heuchelei und findet dafür den schärfsten Tadel, man vergleiche die Wehe-Sprüche.[134] — Die Gesinnung allein genügt aber nicht, der gute Wille muß seine Vollendung in der guten Tat finden. Dafür ist der eschatologische Schluß der Bergpredigt Beweis: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr! wird in das Himmelreich eingehen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel tut."[135] Es genügt nicht allein das Hören der Worte Jesu, es muß die Befolgung der Worte hinzukommen: „Wer diese meine Worte hört und befolgt."[136] Das kommt ebenso zum Ausdruck in der Auslegung der Sämannsparabel.[137] In dem Gemälde des Weltgerichtes wird gezeigt, wie die Liebestaten die Norm des Gerichtes sind,[138] man könnte auch noch auf die goldene Regel hinweisen.[139]

Von den Forderungen Jesu wird also der ganze Mensch erfaßt. Die Forderungen Jesu stellen aber auch eine sittliche Vollkommenheit dar. Wir schließen dies aus dem Gebot der Liebe, dem Grundgebot des NT: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Gemüte. Das ist das erste und wichtigste Gebot. Ein zweites ist diesem gleich: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Auf diesen zwei Geboten ruht das ganze Gesetz und die Propheten."[140] Gottes- und Nächstenliebe sind die Summe des Gesetzes, Summe deshalb, weil Gottes- und Nächstenliebe höchste Sittlichkeit sind, Summe auch deshalb, weil sie das ganze Gebiet der Sittlichkeit umfassen, Summe endlich deshalb, weil die Gottesliebe weit und tief wie ihr Objekt, Gott selbst, ist und die Nächstenliebe gleichen Umfang und gleiche Tiefe haben muß. Aus dem Grunde der Gleichheit beider Gebote kann auch die Nächstenliebe als Summe von Gesetz und Propheten bezeichnet werden, wie es in der goldenen Regel: „Alles, was ihr von anderen Menschen erwartet, das tuet auch ihnen. Denn darin besteht das Gesetz und die Propheten" geschieht.[141]

Wir haben schon einmal von der goldenen Regel gesprochen,[142] dabei jedoch die Frage, ob die positive Form von Einfluß auf den Inhalt und darum der Spruch Jesu umfassender sei als das bekannte Wort Hillels, zurückgestellt. Hier ist der Ort, eine Antwort auf diese Frage, die schon viele verschiedene Antworten gefunden hat, nachzuholen.[143]

Bevor man auf die angeschnittene Frage selbst eingehen kann, muß vor allem der Sinn der Sentenz feststehen. Eine ganz eigenartige Meinung darüber äußert Reatz, wenn er behauptet, daß es sich weder bei der negativen noch bei der positiven Form der goldenen Regel „um das christliche Liebesgebot, sondern um einen primitiven Rechtsgrundsatz" handle.[144] Niemand dürfte ihm darin zustimmen; denn mit Recht weist Herkenrath dagegen auf die Formulierung: „alles, was ihr wollt..." und dann die Begründung: „denn das ist das Gesetz und die Propheten"[145] hin.

Der Inhalt der Maxime ist doch die Forderung, daß der Mensch alles, was er von den anderen Menschen erwartet, auch ihnen tun soll. Es kann aber niemand behaupten, daß die Rechtsansprüche der Menschen untereinander einen solchen Umfang haben. Da andererseits auch nichts in dem Spruche Jesu darauf hinweist, daß sein Inhalt irgendwie einzuschränken ist, so bleibt nur übrig, daß Jesu Forderung ein Liebesgebot ist.

Dasselbe ergibt sich aus dem Zusatz: „denn darin besteht das Gesetz und die Propheten". Wie wir oben festgestellt haben, ist die goldene Regel bei Jesus ein kritisches Prinzip, es will die Gesetzlichkeit der Überlieferung endgültig beseitigen. Man kann daher schlecht annehmen, daß Jesus nun auf einmal wieder die Rechtsnorm, die er aufs schärfste für das sittliche Verhalten des einzelnen ablehnt, als Inhalt von Gesetz und Propheten hinstellt. Dieses ließe sich nur dann begreifen, wenn Gesetz und Propheten eine Bezeichnung der „Überlieferung" sein soll. Aber dieses ist wiederum deshalb ausgeschlossen, weil dann die Betonung der Propheten unangebracht wäre.[146] Endlich meint Jesus mit Gesetz und Propheten auch nicht das AT schlechthin; denn auch davon hat er nicht alles anerkannt. Er kann also darunter nur das von ihm erfüllte atl Gesetz verstanden haben. Die Summe des neuen Gesetzes aber ist die Liebe.[147] Mit der Feststellung, daß die goldene Regel ein Gebot der Liebe ist, wurde für die Beantwortung der eigentlichen Frage schon viel gewonnen.

Rein äußerlich betrachtet, ist die goldene Regel in ihrer positiven Form das erste Mal von Jesus als ein Prinzip im Verkehr der Menschen untereinander ausgesprochen worden. In negativer Form war sie vor ihm und in seiner Zeit bekannt.[148]

Die äußere Form ist nicht etwas Nebensächliches, wie Kittel glauben machen möchte. Zwar ist richtig, daß die Didache den Spruch in seiner negativen Form zitiert hat,[149] und daß er

in 1, 2 als Einleitung von Sprüchen aus der Bergpredigt steht, auch wird dann als Inhalt des Spruches hingestellt, was Mt 5, 44ff als das Liebesgebot Jesu verkündet (allerdings nicht vollständig). Daß man aber daraus schließen darf, die Christen jener Zeit oder wenigstens der Verfasser der Didache habe keinen Unterschied zwischen der negativen und positiven Form gemacht, scheint mir doch etwas zu weit zu gehen. Denn die Unbefangenheit, mit der der Verfasser der negativen Form den positiven Inhalt der Regel unterschiebt, zeigt, daß er an den Gegensatz zwischen Jesus und den Rabbinen nicht gedacht hat und darum auch kein Urteil über das Verhältnis der beiden Formen zueinander abgeben wollte. Aber auch zugegeben, daß die Didache beide Formen gleich geachtet hätte, so beweist das immer noch nicht, daß zwischen beiden nun auch kein Unterschied besteht. Tatsächlich ist ein großer Unterschied.

Gehen wir davon aus, worin sich beide Fassungen berühren, um den Unterschied um so besser zu begreifen. Beide Male wird die eigene Person zum Maßstab für das Verhalten gegen den Nächsten gemacht, aber in diesem gemeinsamen Maßstab unterscheiden sie sich auch. Denn bei der negativen Form wird, wie der Name besagt, nur die negative Seite, d. h. das Unterlassen jeglicher Handlung, die dem eigenen Ich unangenehm oder schädlich ist, gefordert, daß der Mensch aber auch alles, was er gerne hat, ihm angenehm ist, dem Nächsten erweisen soll, wird nicht gefordert. Gerade diese positive Seite aber ist der Inhalt der positiven Form. Billerbeck sagt mit Recht: „Die positive Fassung geht über die negative Fassung ebenso weit hinaus wie etwa ‚helfen und fördern‘ hinausgeht über ‚nicht schaden‘.“[150] Zwar kann die goldene Regel in ihrer negativen Form nicht ganz mit dem strengen Recht identifiziert werden, dennoch kann man Schlatter zustimmen, wenn er den Unterschied beider Formen also bestimmt: „Den anderen nicht verletzen, weil ich nicht geschädigt sein will, das ergibt das Recht; die bestehende Gemeinschaft darf nicht geschädigt werden. Dem anderen tun, was ich für mich selbst begehre, das ist die Liebe, Stiftung der Gemeinschaft aus der eigenen Güte heraus.“[151]

Was wir über die Verschiedenheit des Wortes Jesu und des ähnlichen bei Hillel gesagt haben, hat umso mehr Anspruch auf Richtigkeit, weil es mit dem Ergebnis der Antithesen übereinstimmt und dies noch einmal in einen grundlegenden Satz zusammenfaßt. Das Handeln des Menschen darf nicht durch irgend welche rechtliche Normen bestimmt sein, sondern soll sich an der Liebe orientieren. Der Gegensatz zwischen Jesus und den Rabbinen bliebe auch dann bestehen, wenn die Anwendung der positiven Form der goldenen Regel in der Praxis nicht unbekannt war.

Und selbst dann, wenn man dartun könnte — was indes

niemand im Ernst versuchen wird —, daß die goldene Regel nach ihrer intensiven Seite den Rabbinen theoretisch und praktisch bekannt gewesen wäre und von ihnen geübt worden sei, so unterlag sie extensiv vielfachen Einschränkungen.

An der goldenen Regel wird aber noch etwas anderes deutlich, auf das mit allem Nachdruck hingewiesen werden muß, um Mißverständnissen vorzubeugen. Die Ethik Jesu ist in erster Linie eine Individualethik, aber sie ist nicht individualistisch. Im Gegenteil, die Forderungen Jesu sind derart, daß erst da von wahrer Gemeinschaft gesprochen werden kann, wo die einzelnen Glieder dieses neue Gesetz beobachten. Insofern kann man daher Reatz beistimmen, daß Jesus in der goldenen Regel „von der geordneten Beziehung der Menschen untereinander" spricht.[152] Dasselbe Merkmal tragen aber ebenso die Seligpreisungen und Antithesen teils indirekt, teils auch direkt. Es ist deshalb zwar wahr, daß „Jesu Ethik . . . nicht mehr Ethik d. i. Gemeinschaftslehre für ein Volk, das seine Einheit vor allem in seinem Glauben erlebt, sondern Gehorsamsethik für einzelne" ist, wie Windisch sagt, aber sie ist doch wieder Gehorsamsethik auch „für eine Gemeinde, die sich durch sie zu einem neuen Ganzen zusammenschließt."[153] Jesus ignoriert daher nicht die Gemeinschaft als solche, und seine Ethik trägt keine individualistische Tendenz in abfälligem Sinne, wohl aber ist mit ihr die „nationale Weltanschauung" des Judentums d. h. das Aufgehen der Religion in einem Volke im exclusiven Sinne unvereinbar.

Richtig betrachtet, ist also die goldene Regel in ihrer negativen und positiven Formulierung charakteristisch für die Religionen, aus deren Schoße sie entstanden, sie zeigt gleichzeitig die Überlegenheit der einen über der anderen.

Die Bergpredigt fanden wir auch deshalb der bisherigen Religion überlegen, weil sie ihre Forderungen vollkommener m o t i v i e r t e als die Überlieferung. Wir haben dies Resultat noch aus dem übrigen Evangelium zu bestätigen. Mit dem AT und dem Spätjudentum teilt Jesus den Glauben an eine göttliche Vergeltung, entweder als Lohn oder als Strafe. Seinen Jüngern, die in der rechten Weise fasten, beten und Almosen geben, stellt er dafür den Lohn des himmlischen Vaters in Aussicht.[154] Im wesentlichen ist die Vergeltung der Zeit nach der Vollendung des Menschen vorbehalten.[155] An unzähligen Stellen verwertet Jesus die göttliche Vergeltung als ein Motiv, das die Jünger anspornen soll, seinen Forderungen nachzukommen.[156] Lohn und Strafe als Beweggrund für das ethische Handeln verlieren aber bei Jesus den üblen Sinn, der diesen Begriffen in der zeitgenössischen Religion auf Grund der nomistischen Soteriologie[157] und der altsynagogalen Lohnlehre[158] anhaftet. Das Gottesreich, d e r Lohn bei Jesus ist eine Gabe, ein Gnadengeschenk, das den Menschen

unverdienterweise gegeben wird.[159] Da das Gottesreich zugleich auch Ziel der Forderungen Jesu ist, besteht zudem zwischen dem sittlichen Streben der Menschen und dem Lohn, der ihnen dafür gewährt wird, ein innerer Zusammenhang. Die Erreichung des Zieles ist der Lohn, und für den, der das Ziel verfehlt, ist dieses Verfehlen die schwerste Strafe. In der Erfüllung der Pflicht liegt somit für den Menschen sein Glück, und in seiner Bosheit sein Unglück. „Daher können Tugend und Glückseligkeit, Laster und Unseligkeit grundsätzlich nicht getrennt werden, es kann also auch nicht unsittlich sein, diese Zusammenhänge anzuerkennen und in den Dienst der Entfaltung des sittlichen Lebens zu stellen.“[160] Da der Lohn zugleich persönliche Vollendung ist,[161] ergibt sich, daß die sittliche Vollendung höheres Motiv als die Vergeltung ist.

Dieses Motiv, d. h. das Gute um des Guten willen tun, tritt in der Ethik Jesu stark hervor, wenn er seine Forderungen als Gottes Willen hinstellt.[162] Es vollendet sich aber und erreicht seinen Höhepunkt darin, daß der Wille Gottes zugleich der Wille des Vaters ist. Denn damit wird „Gott nicht bloß als Vorbild, sondern als Quellgrund und Lebensinhalt erlebt und erstrebt.“[163]

Das Wort, das Jesus seinen Antithesen voranstellt: „Nicht um (Gesetz und Propheten) aufzuheben, bin ich gekommen, sondern um (sie) zu erfüllen“, könnte man als Zusammenfassung unter die Übersicht, die wir geboten haben, setzen. Denn diese hat das Ergebnis aus der Bergpredigt bestätigt. Wie die Forderungen der Bergpredigt in der Überlieferung der israelitisch-jüdischen Religion wurzeln, aber doch aus ihrem Rahmen herausfallen, so ist die Ethik Jesu allgemein eine Erfüllung von Gesetz und Propheten. Die Übersicht hat aber auch gezeigt, daß die Bergpredigt doch das Herz der Ethik Jesu ist, schon deshalb, weil Norm, Ziel und Motiv der Sittlichkeit nicht mehr so klar und einheitlich enge verknüpft ausgesprochen wurde, wie in dem die Erfüllung zusammenfassenden und kennzeichnenden Spruche: „Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“ (Mt 5, 48).

Das Ergebnis der ganzen Untersuchung.

Der Weg unserer Untersuchung war lang, aber er hat sich doch wohl gelohnt. Wenn nämlich die Untersuchung auch nicht allseitig Neues gebracht hat, so hat sie doch das schon vorhandene Gut als fest fundiert erwiesen. Das Ergebnis ist folgendes:

Der erste Teil der Bergpredigt ist ein zusammengehöriges Ganze. Sein Gegenstand ist die Universalität und das Gesetz des Gottesreiches.

Die erste Spruchgruppe dieses Teiles, die Seligpreisungen, soll die universale Tiefe des Gottesreiches grundlegen. Jesus stellt im Gegensatz zum Gesetz, auf dem das alte Bundesverhältnis zwischen Gott und Israel beruhte, neue Bedingungen auf, die infolge ihrer rein sittlich-religiösen Art von allen Menschen erfüllt werden können. — Die von Jesus verkündete Reichsgottesordnung verrät eine starke Verbundenheit mit dem AT. Äußerlich deshalb, weil sie im AT vorher verkündet wurde; innerlich, weil sie auch tatsächlich im AT vorbereitet wurde und in ihren Grundzügen damit übereinstimmt. — Im Verhältnis zum Spätjudentum tritt der Gegensatz stärker als die Verbundenheit hervor. Was zwischen beiden gemeinsam ist, entspringt zum großen Teil dem vom Spätjudentum aus dem AT herübergenommenen und festgehaltenen Glaubensgut. Soweit dieses bei den Rabbinen vertieft und erweitert wurde, steht es auch mit dem von Jesus verkündeten Reichsgesetz in naher Verwandtschaft.

Die Jüngerberufssprüche stellen den Jüngern die Aufgabe, das Gottesreich auch tatsächlich allen Menschen durch Lehre und Beispiel bekannt zu machen, kennzeichnen also die universale Weite des Gottesreiches. Auch das wurde vom AT, vor allem den Propheten und Psalmen, vorher angezeigt. — Dem Spätjudentum aber war es vorbehalten, die universale Weite des Gottesreiches auch äußerlich durch seine Diaspora vorzubereiten. Im Kern aber ist die Diaspora trotz des äußeren Anscheins nicht die Erfüllung der atl Erwartungen, sondern eher deren Verkennung zu nennen. Denn die Rabbinen wollten in erster Linie dem Gesetz, das für sie das Gottesreich verkörperte, universale Geltung verschaffen. Was in sich partikular ist wie das Gesetz, kann aber niemals universal werden, auch dadurch nicht, daß ihm eine möglichst weite Anerkennung verschafft wird. Die Gegensätzlichkeit zum Judentum in diesem Punkte wird dadurch klar, daß zum Träger und Verkünder des Gottesreiches ein geistiges Israel bestimmt wird, das die Garantie für die Erfüllung der ihm aufgetragenen Mission bietet.

Bei beiden Spruchgruppen zeigte sich, daß das Gesetz das eigentlich große Hindernis für die Verallgemeinerung des Gottesreiches war, nicht nur in dem Sinne, daß es in sich partikular war, sondern auch, weil es nach spätjüdischer Auffassung von ewigem Bestande sein sollte. Darum verstehen wir, daß Jesus nun noch eigens seine Stellung zum Gesetz, die aus dem Vorhergehenden schon indirekt klar geworden war, umriß.

Jesus teilte die spätjüdische Meinung über die ewige Dauer des Gesetzes nicht. Die Verse 5, 18—19 handeln vom vervollkommneten Gesetz. Sie sind aber insofern eine Begründung von Vers 17, als die Grundlage der alten und neuen Gerechtigkeit weithin übereinstimmt.

Die neue Gerechtigkeit ist nicht nur ein vollkommenes Be-

folgen und Ausführen des atl Gesetzes, sondern auch dessen Erfüllung. Über das Wie der Erfüllung verbreiten sich die Antithesen, und man sieht schon äußerlich an dem breiten Raum, den diese gegenüber der äußeren Stellung Jesu zum Gesetz einnehmen, daß Jesus dieser Seite die größere Wichtigkeit beimißt.

Inhaltlich wird dabei klar, daß Jesus zwar in der Überlieferung seines Volkes steht und von ihr getragen wird, aber die Bergpredigt ist nicht aus ihrem Schoße hervorgegangen. Die Ethik Jesu ist etwas Neues, eine Überbietung und Heraufführung der alten Gerechtigkeit zu einer ihr unerreichbaren Höhe.

Sie unterscheidet sich dadurch von der alten Gerechtigkeit, daß sie einen vollkommneren ethischen Gottesbegriff hat, an dem sie normiert ist. Wie aus dem Gottesreichsbegriff der Seligpreisungen und Jüngersprüche jeglicher Partikularismus verschwunden ist, so beim ethischen Gottesbegriff jegliche Unvollkommenheit. Schon dadurch steht die Ethik Jesu einzig da. Sie trägt aber die weitere Besonderheit an sich, daß sie zugleich christonom ist. Dieser Zug ist ein bedeutsamer Beitrag zur Christologie. Das Bewußtsein Jesu, das ihm die Berechtigung gab, statt der alten von Jahwe gegebenen in eigenem Namen eine neue Ordnung zu erlassen, gegen sie den gleichen Gehorsam wie gegen das Gesetz zu verlangen, endlich, seine Forderungen mit der Gottesforderung zu identifizieren, ist nur dann restlos zu begreifen, wenn eine ontologische Gleichheit zwischen Gott und Christus besteht. — Von der religiösen Überlieferung seines Volkes unterscheidet sich Jesus auch durch die Vollkommenheit seiner Forderungen. Es hängt dies mit der Reinheit des ethischen Gottesbegriffes zusammen. — Einzigartig ist ferner die Begründung seiner Forderungen, objektiv dadurch, daß sie ein neues Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, die Gotteskindschaft, zur Voraussetzung hat; subjektiv für den einzelnen deshalb, weil das Gesetz, das von außen an den Menschen herangetragen wird, doch zum Ausfluß des eigenpersönlich-sittlichen Pflichtbewußtseins werden soll.

Zu einem Bruchteil nur und aus weiter Ferne wurde die Bedeutung eines Teiles der Bergpredigt aus den atl und zeitgenössischen Anschauungen heraus klar. Der Eindruck, der dadurch entstand, ist am besten mit den Schlußworten der Bergpredigt selbst wiedergegeben: „Als Jesus diese Rede beendet hatte, wurden die Volksscharen von Staunen über seine Rede hingerissen; denn er lehrte wie einer, der Macht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten“ (Mt 7, 28. 29).

Anmerkungen.

I. Kapitel: Die ewige Dauer und Gültigkeit des Gesetzes.

1 Vgl. u. a. Ex 19, 5.

2 Zu Sir. 24, 23 vgl. Andr. Eberharter, Das Buch Jesus Sirach, Bonn 1925, 89: „Diese Weisheit kann hier nicht als Personifikation des atl Gesetzes angesehen werden, wenn auch der religiöse Partikularismus zum Vorschein kommt; denn das Gesetz hat nicht von Anfang an existiert wie die Weisheit. Das Gesetz ist nicht mit der Weisheit identisch, sondern eine Frucht derselben."

3 Atl Theologie, 317.

4 I Sm 1, 22; vgl. 1 Kö 8, 13 „unabsehbare Dauer".

5 Vgl. I. Abschnitt, I. Kapitel.

6 Schab 31 a Bar; Bill I, 930.

7 P^e^siq 102b; Bill III, 237; weitere Belege vgl. unten.

8 Vgl. Bill I, 127 f.

9 Vgl. Bill I, 691 f.

10 Hor 1, 1; vgl. Bill I, 910.

11 Vgl. I, 82.

12 Bill IV, 447.

13 P^e^siq R 3 (7b): Man sage nicht: ich erfülle die Gebote der Ältesten nicht, weil sie nicht aus der Tora stammen. Gott sagt zu einem solchen: Nein, mein Sohn, sondern alles, was sie über dich verordnen, erfülle, Dt 17, 11: nach der Weisung, die sie dir erteilen usw. (Bill I, 910).

14 Vgl. Bill IV, 440; daselbst weitere Zeugnisse.

15 Bill IV, 446.

16 pPea 2, 17a, 48.

17 Bill IV, 439.

18 Bar P^e^s 54a; vgl. Bill IV, 435.

19 Le Messianisme, 218 f.

20 Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu, 89.

21 Harnack, Dogmengeschichte, 3. Aufl., I, 755.

22 Dalman, Worte Jesu, 2. Aufl., 246 und Nachträge und Berichtigungen.

23 Vgl. B^e^r R 1, 1b; Dalmann, Worte Jesu, 397.

24 In der Annahme der realen Praeexistenz der Tora folgen wir Billerbeck IV, 435 f, der allerdings in bezug auf die angeführte und parallele Stellen I, 975 wieder der Anschauung Dalmans nahe kommt, wenn er sagt: „Diesen Spekulationen liegt der Gedanke zugrunde, daß der Weltplan Gottes bis hin zum Weltgericht samt den Stätten der Belohnung und der Strafe im Voraus von Gott unabänderlich festgesetzt worden ist."

25 Aboth RN 31 (8b); Bill II, 354.

26 Gn R. Anfang: R. Hoscha'ja der Ältere (um 225); Bill II, 356.

27 Keulers, a. a. O. 173; vgl. Aristeas 31: „Denn dieses Gesetz ist als ein göttliches, voll Weisheit und ohne Fehler."

[28] Vgl. 59, 2. 4; Aristeas 310 f; 4 Esra 9 (7), 37.

[29] c. Ap. II, 77.

[30] Bill I, 244; daselbst weitere Belege.

[30] H. Preisker, Die Ethik der Evv, 35 sagt: „Das Gesetz Moses' gilt der Apokalyptik als eine ewige Gottesnorm . . . (vgl. I. Hen. 99, 2; II Bar 59, 2; 4 Esra 9, 37)."

[31] Bill I, 244; daselbst weitere Belege.

[32] IV, 1.

[33] IV, 1.

[34] Mit Recht sagt Aptovitzer: „Le fait qu'aux temps messianiques la Tora gardera sa pleine valeur est attesté par les sources rabbiniques officielles." (La doctrine de la valeur éternelle de la Tora dans la littérature rabbinique. REj 88 (1929) 48—50); vgl. Bill I, 247; IV, 1.

[35] P^e^siq 50a. 79a; Bill I, 246.

[36] Nach einigen ist Gott selbst der Lehrer der Tora in der messianischen Zeit.

[37] Bill IV, 918.

[38] Midr Ps 110 § 4 (233b); Bill IV, 918.

[39] Midr Ps 2 § 9 (14b).

[40] Bill IV, 1 und die Belegstellen S. 2.

[41] Ohne der späteren Untersuchung vorgreifen zu wollen, kann schon hier gesagt werden, daß dieser Unterschied bei Billerbeck verloren geht, wenigstens scheint uns kein Weg denkbar, ihn zu retten. Bezeichnend ist, daß zu dem „ich aber sage euch" keine Parallele besteht (vgl. Bill I, 275 ff), zu dem „daß gesagt wurde" dagegen wohl (I, 253). — Das Schicksal der Tora im jenseitigen Olam ha-ba liegt jenseits des Rahmens, den sich diese Untersuchung gesteckt hat. Vgl. Bill IV.

[42] Bill I, 246.

[43] Außer den oben (S. 7) erwähnten Zeugnissen vgl. noch Jub 15, 27 und 1, 18, wo die Beschneidung und der Sabbat als ewige Institutionen dadurch erwiesen werden, daß sich ihnen selbst die Engel unterwerfen müssen. Die gleiche Ansicht erhellt aus 23, 26, wo für „jene Tage" angekündigt wird, daß „die Kinder die Gesetze suchen und die Vorschriften befolgen werden." (vgl. Lagrange, Le Judaisme . . . 117 f). — Zwar wird in dem großen Gerichtsgemälde der Psalmen Salomos (Ps 7) das Gesetz nicht erwähnt, aber mit Recht bemerkt Lagrange: „ce n'est pas un indice qu'elle doive cesser exister. Les institutions divines, organes du règne de Dieu, continueront leur cours." (ebd. 156); trägt doch auch der König des Psalms fast die Züge „eines gekrönten Gesetzeslehrers" (ebd). — Hier ist freilich zu beachten, worauf H. Preisker, Ethik der Evv., aufmerksam macht. Er sagt S. 357: „Dabei unterscheidet sich die Apokalyptik nicht unwesentlich vom Pharisaismus. Sie hält sich frei von jeder Kasuistik . . . Für die Stellung der Apokalyptik zum Gesetz ist weiterhin bezeichnend, daß mit *nomos* nicht stets das ganze Gesetz einschließlich der Zeremonialbestimmungen gemeint ist, so daß unter *nomos* auch nur die sittlichen Gebote verstanden werden (vgl. Sib III, 600; 4 Esra 3, 33 f; 8, 29)." —

Andererseits ist diese Beobachtung nicht so wesentlich, daß wir darauf bei unseren weiteren Untersuchungen Rücksicht nehmen müßten; denn Pr. bemerkt selbst: „Nie ist in der Apokalyptik das Zeremonialgesetz als unwesentlich erklärt. Es darf vielmehr nur von einem gelegentlichen Zurücktreten dieser Gesetzesvorschriften gesprochen werden." (S. 57)

[44] Bill I, 246 u. IV, 435.

[45] Moore, a. a. O. I, 245.

[46] M^e^g 14a Bar; Bill IV, 446.

[47] A. a. O. I, 269.

[48] Vgl. Klostermann, a. a. O. 40 und die bei Benz, a. a. O. 46, Anm. 2, genannten Autoren.

[49] Vgl. Albertz, Streitgespräche, Berlin 1921, 144.

[50] Vgl. Soiron, a. a. O. 26; Meinertz, Zur Ethik der Bergpredigt, 26.

[51] Auge um Auge, Berlin 1929, 129.

[52] Vgl. weiter unten S. 25.

[53] A. a. O. 33.

[54] A. a. O. 214; Steinmann, a. a. O. 33.

[55] Zahn a. a. O. 222; Steinmann a. a. O. 34.

[56] Näheres vgl. weiter unten, S. 22 ff.

[57] A. a. O. 53.

[58] A. a. O. 33.

[59] Der Schriftbegriff Jesu, Gütersloh 1919, 158 f.

[60] Vgl. unten S. 19 f.

[61] Jesus Jeschua, 58.

[62] Zur Ethik der Bergpredigt, 26.

[63] Vgl. auch das folgende Kapitel.

[64] Die Stellung Jesu zum atl Gesetz, 38 ff.

[65] A. a. O. 47.

[66] A. a. O. 39 f.

[67] A. a. O. 42 ff.

[68] A. a. O. 45.

[69] A. a. O. 43.

[70] A. a. O. 39; vgl. 12 ff.

[71] Vgl. weiter unten S. 17 f.

[72] A. a. O. 44.

[73] Ev. s. Mt. 96.

[74] Vgl. Bornhäuser, a. a. O. 59; zur messianischen Bedeutung des „kommen" Mt 11, 13; 21, 9; 23, 39.

[75] Vgl. oben S. 8 ff.

[76] So Zahn, Steinmann und Benz.

[77] A. a. O. 162.

[78] Vgl. Meinertz, Zur Ethik der Bergpredigt, 26, Anm. 22.

[79] Klostermann, a. a. O. 41; vgl. Meinertz, Zur Ethik der Bergpredigt 26.

[80] A. a. O. 42.

[81] A. a. O. 45.

[82] Vgl. Mt 24, 34.

[83] The Gospels, II, 66.
[84] Év. s. Mt. 91.
[85] A. a. O. 454.
[86] A. a. O. 164. Es sei noch hingewiesen auf Jülicher-Fascher, Einleitung, 7. Aufl., Tübingen 1931, 292: Für Mt — nicht für den ursprünglichen Jesusspruch — ist das Gesetz, „nicht das jüdische Ritualgesetz, sondern das Sittengesetz, das uns erst die Gebote Jesu in seinem Vollsinn erkennen lehren!"
[87] Év. s. Mt. 96.

II. Kapitel: Die Antithesen.

[1] In dieser Bedeutung stellen wir das Wort in Anführungszeichen.
[2] A. a. O. 146.
[3] A. a. O.
[4] Vgl. Montefiore, Synoptic Gospels II, 58.
[5] Montefiore, ebda.
[6] A. a. O. 146.
[7] A. a. O. 53.
[8] A. a. O. 56.
[9] S. weiter unten S. 27 ff.
[10] S. weiter unten S. 36 ff.
[11] Vgl. Bill I, 328.
[12] Vgl. unten S. 29 f.
[13] A. a. O. 129.
[14] A. a. O. 131.
[15] I, 253.
[16] A. a. O. 146.
[17] A. a. O. 53. Anm. 1.
[18] S. oben S. 23.
[19] Da das Ziel dieser Darlegungen von dem, was Albertz sich gesteckt hat, wesentlich verschieden ist, können wir auf die Schlußfolgerungen, die er aus seinem Befund ableitet, nicht näher eingehen. Sie teilen aber mit der Grundlage ein beträchtliches Maß von Willkürlichkeit und sind daher abzulehnen.
[20] Wenn Herkenrath, a. a. O. 99 sagt: „Dieser Zorn kann dem Zusammenhange gemäß nichts anderes sein, als die Mord g e s i n n u n g, der E n t s c h l u ß zur Tat", so ist das wohl nur richtig für den v 22a: „jeder, der seinem Bruder zürnt, soll dem Gerichte verfallen." Im weiteren Zusammenhang ist von zornmütiger Gesinnung im allgemeinen die Rede.
[21] Wörtlich heißt es „Hölle des Feuers". Das letzte Glied unterscheidet sich auch insofern von den beiden vorhergehenden, als hier von einem Gericht, durch das erst die Strafe bestimmt werden muß, nicht die Rede ist, sondern ohne weiteres von der Strafe.

[22] Interessant ist, daß diese Vorstellungen ohne weiteres bei jüdischen Erklärern der Stelle geweckt werden. Als Beweis dafür weisen wir darauf hin, daß sie im Chorus behaupten, daß die Forderung Jesu nichts Neues sei, weil solches ja auch im atl Gesetz, dem 10. Gebot, vorliege. In Wirklichkeit aber ist dort gerade von der Verletzung der R e c h t e anderer die Rede (vgl. unten).

[23] A. a. O. 146.

[24] S. unten S. 35 f.

[25] Herkenrath, a. a. O. 107.

[26] S. z. B. Herkenrath, a. a. O. 104 ff; dagegen Benz, a. a. O. 22 f; vgl. auch Billerbeck I.

[27] Über die Stellung des Vers 42 im Zusammenhang vgl. die Kommentare.

[28] Benz, a. a. O. 23 f.

[29] A. a. O. 49; vgl. Lagrange; „Et il est possible que ce mot ait été choisi ici pour former comme inclusio de cette section du discours qui montre la loi arrivant à plénitude (5, 17)" (Év. s. Mt. 148).

[30] Bill I, 254 ff.

[31] Bill I, 276 ff; Fiebig 32 ff.

[32] Vgl. Aboth 2, 5; SNu 31, 21, § 157; P^{e}s 66b; Lv R 13 (114a); vgl. Bill a. a. O.

[33] Aboth 5, 11.

[34] N^{e}d 22, a. R. Sch^{e}muel b. Nachmann (u. 260).

[35] I, 282.

[36] Die Bemerkung Fiebig's zu P^{e}s 3, 7 f trifft nicht ganz den Kern, weil es sich in der Mischnahstelle nur um kultische Pflichten handelt und nicht wie in Mt 5, 23 f um eine Gegenüberstellung einer Pflicht der sittlichen und kultischen Ordnung. Was Bill I, 284 aus der Stelle folgert, ist sachgemäßer.

[37] Derekh Erec 10.

[38] Herkenrath, a. a. O. 103.

[39] Vgl. dagegen Herkenrath, a. a. O. 103.

[40] Vgl. TJuda c. 13 ff; TJos. 9, 2.

[41] Vgl. Schürer III, 346.

[42] Nu R 8 (149d) gegen Qid 39b (Bill I, 301).

[43] Vgl. R. Meir, bSanh 11a und Qid a/b. vgl. Kittel, a. a. O. 99, Anm 1.

[44] Vgl. den Spruch bei Bill I, 299. — Die Zeugnisse, die Bill zu den Ärgernissprüchen anführt, sind in formaler Hinsicht beachtenswert, sachlich aber besagen sie nicht dasselbe wie die Sentenz b. Mt 5, 29 ff.

[45] Vgl. Mt 19, 4 f.

[46] Dictionnaire de la Bible par Vigouroux sub v. Divorce.

[47] Vgl. Bill I, 315 ff.

[48] A. a. O. 100.

[49] Bill I, 320; vgl. Montefiore, Synoptic Gospels II, 67.

[50] Ex 20, 7; Lv 19, 12; Nm 30, 2 f; Dt 23; Nm 30, 2 f; Dt 23, 22 f.

[51] Ez 17; vgl. Jüdisches Lexikon sub v. „Eid".

[52] B. J. II. 8. 6.

[53] Jüdisches Lexikon sub v. „Eid".

[54] Bill I, 328 ff.

[55] A. a. O. 91.

[56] Vgl. Bill I, 341 f.

[57] Vgl. Bill IV, 15 die Schlußbemerkungen von Nr. 3 des Exkurses: Zur Bergpredigt Jesu.

[58] Vgl. zur ersten Seligpreisung, I. Abschnitt, III. Kapitel.

[59] Albertz läßt dies völlig außer acht, vgl. a. a. O. 147.

[60] Ex 34, 11; Dt 7, 1 f; 23, 7.

[61] Z. St.

[62] Vgl. auch Kittel, a. a. O. 111.

[63] Vgl. Bill a. a. O.; Kittel a. a. O.

[64] Vgl. Kittel a. a. O. 119.

[65] I, 369e. Desgleichen vgl. Montefiore z. St.

[66] Vgl. z. B. bJoma 22b/23a u. ö.; Kittel a. a. O. 112.

[67] A. a. O. 113.

[58] Vgl. oben unter „Diaspora".

[68] Über die Stellung der Israeliten zu den Fremden vgl. Rosen, Juden und Phönizier, 39 ff.

[69] Vgl. Bill I, 358 und die dazugehörende Erläuterung; vgl. Kittel a. a. O. 116.

[70] Vgl. Aboth 4, 3; Bill I, 358, Anm. 3.

[71] Vgl. Bill a. a. O. und Kittel a. a. O. 116 ff.

[71*] Idee und Ideal der Feindesliebe in der außerchristlichen Welt, Leipzig 1927. Auch das Gesamtergebnis ist bemerkenswert. „Unser Christentum hat das erhabene Gebot nicht als seinen ausschließlichen ethischen Besitz. Es teilt sich in diesen Ruhm mit anderen Religionen. Und weiter, auch an dem Ruhmestitel läßt sich nicht mehr festhalten, daß Jesus der erste gewesen in der Welt der Menschen, in dessen edlem Sinn ein so erhabener Gedanke aufgeblüht. Den Ruhm der Priorität haben wir, wenn wir von Buddha absehen müßten, Laotsze zuzuerkennen. Ein Ruhm, und dieser kein so ganz geringer, bleibt doch auch so noch unserer eigenen Religion und ihrem Meister. Der, meine ich, das Liebesgebot zur Anerkennung in einem großen, ja im größeren Teil der Menschheit gebracht zu haben. . . Zu dem Tao-teh-king, in dem das Laotszewort sich findet, haben in der Folge in allen Jahrhunderten Interpreten des großen Weisheitspredigers Kommentare geschrieben, zum Teil dickleibige Kommentare. An diesem Worte geh'n sie vorüber, alle. Es ist in China, als wäre es niemals gesprochen worden. Ganz anders das bei Jesus. Und das warum? Darum meine ich: er hat das Ideal nicht nur in seinem Sinne konzipiert, nicht nur gelehrt, er hat's gelebt." (S. 95 f). — Ist das der einzigste und ausschlaggebende Grund oder kommt nicht vielmehr auch hier in Betracht, was wir an anderer Stelle (S. 350 f) betonen? — Über den Begriff „Der Nächste" vgl. Martin Rade, Der Nächste, in: Festgabe für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstag, Tübingen 1927, 70 ff. —

S. 77ff wird gut hervorgehoben, inwiefern Jesus an das AT anknüpft, aber dieses und das Judentum überbietet.

72 Vgl. Windisch a. a. O. 106; Klausner a. a. O.

73 Windisch ebda.

74 Vgl. Windisch a. a. O. 106ff und z. T. auch Klausner a. a. O.

75 A. a. O. 47; vgl. 54f.

76 A. a. O. 98.

77 A. a. O. 269f.

78 A. a. O. 120.

79 Es sei darauf aufmerksam gemacht, daß Windisch zugibt, daß die Bergpredigt als Ganzes von jeder jüdischen Schrift verschieden ist (vgl. z. B. S. 100, aber demgegenüber auch wieder den auf S. 385 zitierten Satz W'.)

80 A. a. O. 102.

81 A. a. O. 106.

82 Vgl. oben I. Abschnitt, II. Kapitel.

83 Vgl. a. a. O. 52ff.

84 Vgl. auch Meinertz, Zur Ethik der Bergpredigt 24.

85 A. a. O. 59.

86 A. a. O. 58.

87 A. a. O. 58f.

88 I, 371.

89 Pharisaism and the Gospels II, 151.

90 P^{e}siq 40b; Bill I, 719.

91 Vgl. Benz; Herkenrath; s. oben S. 18f.

92 A. a. O. 124.

93 Vgl. auch Max Dienemann a. a. O.

94 Vgl. die Untersuchungen von Kittel, Windisch und Klausner.

95 Th Rv 1931, 14. Vogels z. Gerhard Sevenster, Ethiek en Eschatologie in die synoptischen Evangelien, Leiden 1929.

96 A. a. O. 94.

97 A. a. O. 94.

98 Darin hat Windisch allerdings recht, das Kreuz als Heilssymbol und Christus als Erlöser ist in der Bergpredigt noch nicht enthalten (a. a. O. 111 u. ö.). Wenn er aber sagt: „Für das Kreuz . . . ist im Rahmen der Bergpredigt kein Platz" (a. a. O. 96) und dies in exklusivem Sinne verstanden wissen will, so bleibt er dafür jeglichen Beweis schuldig. Das Kreuzesopfer ist die Vollendung des neuen Bundes. Die Bergpredigt, welche die universale Tiefe und Weite des neuen Bundes offenbart und sein Verhältnis zum AB klärt, findet darum auch ihrerseits erst im Kreuze die Vollendung.

99 A. a. O. 100ff.

100 A. a. O. 101.

101 A. a. O. 101.

102 Vgl. Meinertz, Th Rv 28, 430.

103 Vgl. Benz, a. a. O. 1ff.

104 Mt 23, 3.

[105] Mt 4, 8 ff.
[106] Mt 22, 15 ff.
[107] Mt 12, 1—8.
[108] Mt 12, 9—14.
[109] Mt 9, 10 ff.
[110] Mt 9, 13; 12, 7.
[111] Mt 23, 25 f.
[112] Wenn Windisch sagt: „In der Bergpredigt setzt er (Jesus) sich sogar einmal (5, 24 f) für die Heiligkeit des Opfers ein" (a. a. O. 106. Anm. 1), so verkennt er den Zusammenhang völlig und verwechselt Mittel und Ziel. Jesus will die Wichtigkeit der Versöhnung mit dem erzürnten Bruder betonen und zeigt das daran, daß diese Pflicht selbst dem Gottesdienst vorgeht.
[113] Mt 9, 16. 17.
[114] Mt 9, 12.
[115] Mt 12, 6.
[116] Mt 15, 15—20.
[117] A. a. O. 106.
[118] Vgl. Lagrange, Ev. s. Mt 437; Benz, a. a. O. 4; Meinertz, Jesus und die Heidenmission 71; dafür spricht auch der nähere Zusammenhang. Jesus nennt die Pharisäer blinde Führer anderer Blinden Mt 23, 61; vgl. 15, 14; er greift nicht nur den Widerspruch zwischen ihren Lehren und Taten an, sondern auch die Taten und Lehren selbst (23, 16 ff. 23 ff); er nennt sich im Gegensatz zu ihnen Lehrer (23, 10).
[119] Mt 15, 15 ff; vgl. 19, 16 ff.
[120] Mt 6, 10.
[121] Mt 7, 21.
[122] Vgl. Mt 12, 50; 19, 1—9. 17; 21, 31.
[123] Mt 23, 10.
[124] Mt 10, 5 ff.
[125] Mt 10, 15.
[126] Mt 8, 22.
[127] Mt 16, 24—28.
[128] Mt 11, 29.
[129] Mt 7, 17—20.
[130] Mt 15, 10—11. 16—20.
[131] Mt 6, 22.23.
[132] Mt 22, 37.
[133] Mt 6, 1 ff. 5 ff. 16 ff.
[134] Mt 23, 13 ff.
[135] Mt 7, 24.
[136] Mt 7, 24.
[137] Mt 13, 23.
[138] Mt 25, 35 ff.
[139] Mt 7, 12.
[140] Mt 22, 37—40.
[141] Mt 7, 12.

[142] S. 381 ff.

[143] Als neuesten Beitrag vgl. L. J. Philippidis, Die „goldene Regel" religionsgeschichtlich untersucht, Leipzig 1929.

[144] Jesus Christus. Sein Leben, seine Lehre und sein Werk, Freiburg 1924. 274.

[145] A. a. O. 283. Anm. 7.

[146] Vgl. S. 340 f.

[147] Vgl. Mt 22, 37—40.

[148] Vgl. Kittel, a. a. O. 109 f; W. H. P. Hatch, A Syriac parallel to the golden rule, in: HthR XIV (1921) 193 f; Jüdisches Lexikon, sub voce „Goldene Regel", dessen Ausführungen allerdings sehr oberflächlich sind.

[149] Der Spruch wird bei den Vätern oft in der negativen Form angeführt; vgl. Fr. Funk, Patres Apostolici, Tübingen 1901 I, 3. Anm. 2.

[150] A. a. O. I, 459.

[151] A. a. O. 247.

[152] A. a. O. 274.

[153] A. a. O. 107.

[154] Mt 6, 4. 6. 18.

[155] Vgl. z. B. 5, 3 ff; 7, 21; 10, 23. 39; 11, 24; 12, 3 12, 32; u. ö. 25, 31 ff.

[156] Vgl. Mt 5, 12; 19, 27—30; 25, 14 ff; u. ö.

[157] Vgl. Bill IV, 1 ff.

[158] Bill IV, 490 ff.

[159] Vgl. Herkenrath, a. a. O. 246 ff.

[160] Fr. Tillmann, Kath. Sittenlehre, Düsseldorf 1926, 33.

[161] Herkenrath, a. a. O. 249.

[162] Vgl. Mt 7, 21 und jene Stellen, die wir oben (S. 54) zum Erweise, daß Gott die Norm und das Vorbild der Ethik Jesu ist, angeführt haben.

[163] Reatz, a. a. O. 254.

Lebenslauf.

Am 26. März 1899 wurde ich, Bernhard Lanwer, als 6. Kind der Eheleute Ferdinand Lanwer und Anna geb. Buller in Greven, Landkreis Münster, geboren. Ich besuchte die Volks- und Rektoratsschule meines Heimatdorfes. Mit dem Zeugnis für Obertertia trat ich Ostern 1913 in die apostolische Schule der Missionare vom hlst. Herzen Jesu zu Hiltrup ein. Am städtischen Gymnasium zu Münster erwarb ich das Zeugnis der Reife.

Im Juni 1917 wurde ich zum Militärdienst einberufen und nahm an den Kämpfen der Westfront im Jahre 1918 teil bis zum Ende des Krieges.

Am 16. 9. 1919 beendete ich das Noviziat und trat der oben genannten Genossenschaft bei. Die philosophischen und theologischen Studien machte ich im Scholastikat zu Oeventrop. Am 25. Juli 1924 wurde ich zum Priester geweiht.

Seit 1925 widmete ich mich an der Universität Münster mit Unterbrechungen dem Studium der Missionswissenschaft, der orientalischen Sprachen und der Exegese. In dieser Zeit waren mir Lehrer die Professoren: Meinertz, Engelkemper, Schmidlin, Grimme, Taeschner und Baumstark. Am 3. Mai 1932 bestand ich in der theologischen Fakultät das Rigorosum.